

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

« JE MONSTRE UN SINGE ACOUSTRÉ EN DAMOISELLE » :  
REPRÉSENTATIONS ET IDENTITÉS SIMIESQUES DANS LES POLÉMIQUES  
RELIGIEUSES EN FRANCE (1542-1584)

MÉMOIRE PRÉSENTÉ  
COMME EXIGENCE PARTIELLE  
DE LA MAÎTRISE EN HISTOIRE

PAR  
BENOÎT LAFLEUR

MAI 2013

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL  
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.01-2006). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

## REMERCIEMENTS

Je tiens en tout premier lieu à remercier ma directrice de mémoire, la professeure Lyse Roy, qui fut par son soutien indéfectible, sa disponibilité légendaire et son sens de l'humour profondément humain, le phare de ma conscience éclairée et la guide passionnée de mes fructueuses recherches. Elle représente symboliquement pour moi l'incarnation contemporaine de Clio, muse des historiens...

Une pensée toute particulière est offerte à mon maître spirituel Claude Sutto, professeur retraité du département d'histoire de l'Université de Montréal, allumeur de réverbères et pédagogue hors pair. Je lui dois toute la base de mes connaissances et mon engouement pour l'histoire culturelle et religieuse de l'Europe au XVI<sup>e</sup> siècle. Après avoir complété des études en bibliothéconomie à sa suggestion et pour des raisons purement pragmatiques, je suis revenu *ad fontes*, à mes premières amours...

J'aimerais aussi souligner l'extraordinaire chance que j'ai eue d'avoir fait ce mémoire de maîtrise près de dix années après la fin de mon baccalauréat en histoire, ce qui a permis une remarquable avancée technologique en matière de numérisation des sources et d'accès à distance à l'information. Bravo à la Bibliothèque nationale de France pour son rutilant moteur de recherche *Gallica*.

Merci à ma Poule, aux singes et à tous les animaux « bons à penser », réels ou imaginaires, de notre existence éphémère.

## TABLE DES MATIÈRES

LISTE DES FIGURES .....	vii
RÉSUMÉ .....	ix
INTRODUCTION .....	1
CHAPITRE I	
UNE HISTOIRE CULTURELLE DES REPRÉSENTATIONS ANIMALIÈRES EN EUROPE .....	7
1.1 Redéfinir l'historiographie animale .....	7
1.2 L'histoire de la zoohistoire: convergence disciplinaire et thèmes abordés dans la littérature scientifique .....	8
1.2.1 L'apport des sciences naturelles .....	10
1.2.2 L'apport des sciences humaines .....	12
1.2.3 Remarques sur la zoohistoire au XXI <sup>e</sup> siècle .....	15
1.3 L'homme <i>re-présente</i> la bête: culture et symbolisme de la faune en Occident .....	19
1.3.1 L'animal en Occident : créature symbolique de l'anthropocentrisme chrétien .....	20
1.3.2 L'étude des bestiaires par les historiens de l'art et les médiévistes .....	25
1.3.3 La zoohistoire dans le creuset des expositions sur les animaux .....	31
CHAPITRE II	
HISTORIOGRAPHIE DE L'ÉTUDE DES REPRÉSENTATIONS SIMIESQUES AU XVI <sup>e</sup> SIÈCLE .....	34



2.1 Concepts de représentation et d'identité appliqués au contexte des guerres de Religion.....	39
2.2 Problématique et hypothèses.....	44
2.3 Problème historiographique : l'animalisation de l'autre dans la polémique religieuse.....	48
2.4 Cadre spatio-temporel de l'étude.....	52
2.5 Acteurs et sources du débat polémique.....	56

### CHAPITRE III

#### CONSTRUIRE LE MYTHE : FLORILÈGE DE REPRÉSENTATIONS SIMIESQUES DANS LA CULTURE À LA RENAISSANCE.....

67

3.1 H.W. Janson et l'approche culturelle du concept simiesque en Occident.....	69
3.2 Folie et laideur dans les représentations simiesques chez Brant et Érasme.....	73
3.3 « Comme voyez qu'il appert à vostre oeil »: rhétorique visuelle et textuelle dans les ouvrages scientifiques et les récits de voyage imprimés.....	76
3.4 Debout comme un homme : découverte d'un étrange hominidé.....	83
3.5 « Sous l'escorce d'une fable » : le singe dans la littérature en France chez Corrozet et Rabelais.....	89
3.6 Multifonctionnalité de la représentation simiesque chez Bruegel l'Ancien.....	100

### CHAPITRE IV

#### LE SINGE, PROTAGONISTE DE LA RHÉTORIQUE DE L'ALTÉRITÉ DANS LES DISCOURS POLÉMIQUES RELIGIEUX EN FRANCE (1542-1584).....

113

4.1 «...ne sont point hommes, mais singes : ne Prestres, mais bestes » : argutie de l'identité simiesque chez Pierre Viret.....	115
---	-----

4.2 L'identité démasquée : le singe hérétique des polémistes catholiques...	131
4.2.1 Représentation du « Singe d'Enfer » et identité des hérétiques chez Artus Désiré.....	133
4.2.2 Le nom du « singe & guenau » chez Gabriel de Saconay.....	142
4.2.3 L'image du « singe & guenau » chez Gabriel de Saconay.....	146
CONCLUSION.....	158
ANNEXE.....	167
BIBLIOGRAPHIE.....	198

## LISTE DES FIGURES

Figure	Page
Fig. 1 Marges à drôleries de manuscrits gothiques (1250-1350) : archétypes du singe anticlérical.....	168
Fig. 2 Bestiaire de la Paresse : le singe contemple l'image de sa beauté.....	169
Fig. 3 Æsopus : célèbres figurations simiesques tirées des <i>Fables</i> d'Ésope.....	170
Fig. 4 Erhard Remich (d'après une copie) : archétype du singe debout avec une canne.....	171
Fig. 5 Sebastian Brant : le singe enchaîné (métaphore du vice).....	172
Fig. 6 Sebastian Brant : métaphore figurative du blasphème.....	173
Fig. 7 J. Bade et J. Drouyn : l'étendard simiesque de la tierce nef des folles.....	174
Fig. 8 Pierre Gringore : le singe piégé par imitation de l'homme.....	175
Fig. 9 Le monstre de Salzburg : réplique d'une figure fantastique de 1531.....	176
Fig. 10 Gilles Corrozet : « Du singe et du Regnard / Du singe & de ses enfans ».....	177
Fig. 11 Nicolò Boldrini : caricature simiesque de la statue du <i>Laocoon</i> de 1506.....	178
Fig. 12 Pierre Belon : un singe nommé par Aristote ( <i>auctoritas</i> ).....	179
Fig. 13 André Thevet : le satyre et le singe.....	180
Fig. 14 Barthelemy Aneau : suivi d'un commentaire moral d'Artus Désiré.....	181
Fig. 15 Conrad Gesner : copies du singe et du monstre fantastiques.....	182
Fig. 16 Pieter van der Heyden (d'après Bruegel l'Ancien) : le mercier et les Singes.....	183
Fig. 17 Bruegel l'Ancien : l'énigme des singes muets et enchaînés.....	184
Fig. 18 Bruegel l'Ancien : quelques singes hybrides dans une mise en scène infernale.....	185

Fig.19 Pieter van der Heyden (d'après Bruegel l'Ancien) : singes chez Hermogène.....	186
Fig. 20 A. Mantegna et G. Arcimboldo : le singe obscur dans l'art de la Renaissance.....	187
Fig. 21 A. Dürer et J. de Léry : réalisme dans certaines représentations Simiesques.....	188
Fig. 22 François Deserps : « L'homme sauvage... son corps velu est en toute saison ».....	189
Fig. 23 François Deserps : « Le singe debout... Dieu a donné au Singe telle forme ».....	190
Fig. 24 Gabriel de Saconay : premier modèle iconographique du singe Huguenot.....	191
Fig. 25 Gabriel de Saconay : reprise à l'identique du thème simiesque.....	192
Fig. 26 Gabriel de Saconay : prêche du singe gaucher dans un décor d'histoire naturelle.....	193
Fig. 27 Gabriel de Saconay : diable, monstres et singes hérétiques sur terre.....	194
Fig. 28 Gabriel de Saconay : première illustration peinte du manuscrit latin.....	195
Fig. 29 Edward Tyson : le singe n'est plus diabolique mais imite toujours l'homme.....	196
Fig. 30 Benjamin Rabier : début tardif de la réhabilitation socio-culturelle du Singe.....	197

## RÉSUMÉ

La recherche sur le symbolisme animalier en Occident est un objet d'histoire à part entière que recouvre désormais le domaine pluridisciplinaire de la zoohistoire. Des études spécialisées montrent que diverses sources textuelles et iconographiques regorgent de nombreuses représentations simiesques, malgré le fait que cet animal soit peu présent physiquement sur le sol européen. Néanmoins, toutes les analyses de sources culturelles convergent en témoignant de manière très cohérente sur les multiples caractéristiques que l'homme occidental prête intrinsèquement à cet animal, mais dans un rapport diamétralement opposé à notre perception contemporaine de la figure simiesque, amusante et sympathique. En effet, de l'Antiquité jusqu'au milieu du XX<sup>e</sup> siècle, les représentations simiesques ont systématiquement une connotation péjorative. Ce mémoire de maîtrise porte sur la construction du mythe simiesque, sur sa présence symbolique itérative dans la culture et son utilisation dans la société.

Une incursion dans le cadre spatio-temporel de la France au XVI<sup>e</sup> siècle, et en particulier dans un rapport historiographique étroit avec les guerres de Religion, s'avère être un terrain d'étude propice pour circonscrire de manière précise les concepts de représentation et d'identité en les appliquant aux échanges de la polémique religieuse entre les protestants et les catholiques.

Durant cette période, la représentation simiesque sert d'arme symbolique et identitaire pour les polémistes religieux. Le but recherché est de discréditer l'*autre* en le représentant sous les traits animalisés du singe, qui endosse une multiplicité de rôles, allant de la figure d'inversion comique et carnavalesque du théâtre populaire à la figure diabolique et hérétique d'un théâtre infernal de la désolation. Les analyses démontrent une évolution diachronique dans l'utilisation de la représentation simiesque en France et qui suit sensiblement le même mouvement que celui des tensions politiques et sociales. En comparant les représentations conceptuelles du « singe religieux » produites par les polémistes des deux camps et sur un court demi-siècle, nous isolons un indicateur probant de l'histoire culturelle qui nous permet de mesurer et de suivre, avec d'autres manifestations symboliques connexes, l'évolution des changements socioculturels en cours dans l'histoire de la France.

Mots-clés : Histoire culturelle, France, Renaissance, Guerres de Religion, Zoohistoire, Symbolisme animalier, Singe, Animalisation, Polémique religieuse, Tradition, Mythes, Représentation, Identité.

## INTRODUCTION

Dans la culture occidentale, toutes les créatures animales sont « bonnes à penser » (C. Lévi-Strauss)<sup>1</sup> et expriment une valeur symbolique hautement significative dans les sociétés depuis l'Antiquité jusqu'à nos jours. Ce mémoire s'attache à mieux comprendre la présence itérative du symbolisme animalier dans la culture française du XVI<sup>e</sup> siècle. Toutefois, les limites de ce mémoire nous incitent à faire deux choix.

Le premier est de centrer notre investigation sur une seule espèce représentée plutôt que sur des catégories ou sur l'ensemble de la faune comme le proposent déjà certaines encyclopédies<sup>2</sup>. Nous avons choisi le singe pour la complexité de ses représentations et la richesse de ses significations symboliques, de même que pour les usages particuliers dont il a été l'objet dans la tradition culturelle. Partout en Europe et jusqu'au milieu du XX<sup>e</sup> siècle, les représentations simiesques ont été systématiquement confinées à un registre dont la connotation est péjorative. Notre hypothèse est que l'uniformité du sens négatif exprimé par la représentation simiesque, même si sa présence est sporadique à travers les sources de l'histoire, est toujours révélatrice d'une tendance dans la culture d'une société et qu'elle sert historiquement de symbole identitaire pour des individus ou des groupes lorsqu'elle est utilisée dans un contexte précis.

---

<sup>1</sup> C. Lévi-Strauss, *Le totémisme aujourd'hui*, Paris, Presses universitaires de France, 2002, (1<sup>ère</sup> éd. 1962), p. 132.

<sup>2</sup> Entre autres exemples récents, consultez les ouvrages de Dom Pierre Miquel, *Dictionnaire symbolique des animaux : zoologie mystique*, Paris, Léopard d'or, 1991; Xosé Ramón Marino Ferro, *Symboles animaux : un dictionnaire des représentations et croyances en Occident*, traduit de l'espagnol par Christine Girard et Gérard Grenet, Paris, Desclée de Brouwer, 1996 et Hope B. Werness, dir., *The Continuum Encyclopaedia of Animal Symbolism in Art*, New York, The Continuum International Publishing Group Inc., 2004.



Notre deuxième choix est d'ordre spatio-temporel. Nous avons choisi de nous attarder à l'animalisation de l'*autre* dans la polémique religieuse en France au XVI<sup>e</sup> siècle. L'analyse des textes et des images produits dans ce cadre opposant les polémistes protestants et catholiques démontre que la représentation simiesque est utilisée comme une arme de propagande identitaire pour animaliser l'adversaire, le discréditer et le dévaloriser. L'historiographie traditionnelle, depuis les recherches sur l'iconographie protestante par Émile Doumergue<sup>3</sup> en 1909, relayées en 1952 par Horst Woldemar Janson dans son importante étude<sup>4</sup> sur la tradition iconologique des représentations simiesques en Occident, a montré que la représentation du singe sert au XVI<sup>e</sup> siècle à identifier symboliquement les huguenots. Or, une étude récente effectuée par Claude Postel sur les invectives échangées entre les deux camps religieux au XVI<sup>e</sup> siècle affirme plutôt que la représentation simiesque, comme celle des autres animaux, sert les intérêts communs des polémistes engagés dans le combat identitaire. Ce mémoire de maîtrise soutient cette position, mais a pour objectif de comprendre pourquoi son utilisation est partagée par les protestants et les catholiques et comment les représentations simiesques se manifestent dans les sources textuelles et iconographiques à cette époque de polémique religieuse et de mesurer leur efficacité.

Les ramifications culturelles de notre recherche nous forcent à scinder en deux parties le cadre spatio-temporel de l'étude. De cette manière, nous croisons deux champs de l'historiographie normalement distincts, bénéficiant de toutes les traces dans l'apport constitutif du bagage culturel traditionnel des représentations simiesques, ce qui nous permet de mieux comprendre et d'exploiter davantage la richesse des discours et des images polémiques qui les mettent en œuvre. D'une part, pour documenter l'évolution culturelle de la tradition animalière, nous suivons

<sup>3</sup> É. Doumergue, *Iconographie calvinienne*, Lausanne, G. Bridel, 1909, « les singes huguenots », p. 158-161.

<sup>4</sup> H.W. Janson, *Apes and Ape Lore in the Middle Ages and the Renaissance*, London, The Warburg Institute / University of London, 1952, p. 315. Dans la note 4, il cite à ce sujet l'étude d'Émile Doumergue.



l'historiographie, par ailleurs assez récente dans le domaine scientifique, de la zoohistoire. D'autre part, pour nous attarder de plus près aux sources de la polémique religieuse en France au XVI<sup>e</sup> siècle, nous avons fait une incursion dans l'historiographie des guerres de Religion.

Ce mémoire de maîtrise se divise en quatre chapitres. Le premier chapitre s'attarde à l'histoire culturelle des représentations animalières en Europe. Le cas du singe est exemplaire d'une infime portion de cette tradition inscrite dans l'histoire naturelle et la zoologie, mais que l'histoire définit désormais, comme objet d'étude à part entière depuis les ouvrages pionniers de Robert Delort<sup>5</sup>, par la zoohistoire. L'histoire culturelle des temps reculés nous indique que, très éloigné de la figure sympathique que nous offrent les récits et les images d'aujourd'hui, le singe, par son imparfaite, mais troublante ressemblance à l'homme, représente unanimement le don proverbial pour l'imitation, la laideur et la stupidité. Ce bagage symbolique est étudié tant au niveau des sciences naturelles que des sciences humaines et sur lesquelles nous faisons la synthèse. Nous constatons qu'une culture anthropocentrique des représentations animalières au Moyen Âge, issue du christianisme et exprimée à travers les bestiaires et les marges à drôleries des manuscrits gothiques, met en image la représentation de l'homme en animal à des fins d'exemples ou de contrexemples pour illustrer la conduite morale en société. Du Moyen Âge date la représentation du singe qui incarne les vices : toutes les figures d'autorité décrivent moralement cette bête comme condamnée à la déchéance, engendrant le ridicule, le mépris, voire la crainte, puisque celle-ci peut parfois être associée au diable. Cet animal exotique en sol européen est donc surtout connu à travers la culture textuelle et iconographique. Celle-ci fait de lui une entité plus folklorique et mythique que réelle. Le mémoire accorde une place particulière aux études des historiens de l'art, mais aussi aux nombreux catalogues d'exposition, lesquels jouent actuellement un rôle de premier

---

<sup>5</sup> R. Delort, *Les animaux ont une histoire*, Paris, Éditions du Seuil, 1993 (1<sup>ère</sup> éd. 1984).

plan dans le renouveau des théories et dans le recensement des représentations animalières. Ainsi, l'optique d'entrée de ce mémoire cherche d'abord à comprendre le mécanisme de la mutation culturelle des représentations animalières en saisissant, dans la tradition symbolique occidentale, les caractères plus spécifiques du cas simiesque.

Le deuxième chapitre touche à l'historiographie des représentations simiesques au XVI<sup>e</sup> siècle. Nous présentons les concepts de *représentation* et d'*identité* appliqués au contexte des guerres de Religion et soulevons la problématique de l'animalisation de l'*autre* à partir de sources polémiques. Nous avons choisi de recentrer le cadre chronologique des guerres de Religion, traditionnellement basées sur les épisodes plus politiques (1562-1598) et qui s'avèrent moins probants pour notre terrain d'investigation. Ainsi, notre corpus de sources produites par les auteurs les plus éminents du débat religieux montre que dès le début des années 1540, soit au tout début de la polémique, émergent les premiers exemples explicites de l'utilisation des représentations simiesques et que 1584 en marque la fin. Nos recherches montrent en effet que c'est le protestant Pierre Viret qui, avec ses ouvrages *De la difference* (1542) et surtout *Dialogues du désordre* (1545), ouvre le débat et les combats identitaires en utilisant la représentation simiesque dans une forme d'inversion théâtrale pour ridiculiser l'adversaire catholique. Il procède de la même manière dans ses ouvrages subséquents avec les *Satyres chrestiennes de la cuisine papale* (1560) et *Les Cautèles et canons de la messe* (1564). Entre temps, Jean Calvin lance lui aussi quelques attaques à ses adversaires dans *Les actes du Concile de Trente* (1548) en prenant pour appui la symbolique traditionnelle simiesque. Les répliques catholiques arrivent en décalage, mais avec force, en l'occurrence chez Artus Désiré (*La Singerie des Huguenots*, 1574) et Gabriel de Saconay (*Genealogie et fin des Huguenaux*, 1573 et dans le manuscrit *De Tristibus*, v.1584), qui se servent de la représentation simiesque pour

identifier l'adversaire comme un hérétique et un suppôt du diable. Il semble que 1584 constitue le *terminus ad quem* de l'usage du singe dans la polémique religieuse en France.

Dans le troisième chapitre, nous recherchons des traces significatives liées à sa représentation à la Renaissance dans les sources manuscrites, imprimées et iconographiques qui ont nourri et enrichi le mythe simiesque. L'analyse de cette production culturelle, que l'ouvrage de H.W. Janson a partiellement identifiée, excluant toutefois les acteurs de la polémique religieuse française, réunit et présente à notre sens un florilège plutôt représentatif des aspects contemporains de l'utilisation des représentations simiesques au XVI<sup>e</sup> siècle. Il sera question des figures de la folie et de la laideur chez Érasme (*Éloge de la folie*, 1511 et ses *Adages*) et Sebastian Brant (*La Nef des fous*, 1494); de l'apport des descriptions, visuelles et textuelles, du singe dans les planches d'ouvrages scientifiques et des récits de voyage comme ceux de Bernhard von Breydenbah (*Des saintes peregrinations de Jerusalem...*, 1488), de Pierre Belon (*Portaits d'oyseaux...*, 1557), d'André Thevet (*Les singularitez de la France Antarctique*, 1558), de Conrad Gesner (*Icones animalium*, 1560), d'Ambroise Paré (*Des monstres et prodiges*, 1560), de Pierre Boaistuau (*Histoires prodigieuses*, 1561), de François Deserps (*Recueil de la diversité des habits qui sont de présent...*, 1567) ou de Jean de Léry (*Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil*, 1578); de la mise en scène du singe dans les récits fabulistes chez Gilles Corrozet (traduction des *Fables* d'Ésope, 1542) et François Rabelais (*Gargantua*, éd. 1535; *Le Quart Livre*, éd. 1552 et *Le Cinquième Livre*, éd. 1564); et enfin, dans la tradition picturale, surtout chez Pierre Bruegel l'Ancien (*Les deux singes* et *Dulle Griet*, 1562), à travers les copies de ses dessins gravés que Pieter van der Heyden effectue (*Le Mercier dépouillé par les singes*, 1562 et *Saint Jacques et le magicien Hermogène*, 1565), et qui seront largement diffusées en Europe depuis l'atelier anversois de Jérôme Cock. Ce repérage des représentations simiesques dans la culture de l'époque est essentiel pour comprendre et décoder les paradigmes sémantiques et iconologiques limitrophes



où le singe représente le sauvage, l'étranger, la monstruosité, l'hérésie et le diable. Elles sont parfois utilisées de manière subtile chez certaines polémistes, surtout lorsqu'elles tombent dans le domaine de l'allégorie, des analogies et des syllogismes. Fondamental donc est l'arrimage des sources d'inspiration que récupèrent les polémistes dans leur utilisation spécifique de la figure du singe pour en faire un acteur impromptu, mais intelligible pour le lecteur, d'un étrange univers religieux inversé.

Finalement, au chapitre 4, nous passons à l'analyse des sources proprement polémiques du débat religieux. Nous constatons que les auteurs des deux côtés d'une frontière religieuse et culturelle commune récupèrent abondamment et utilisent à leurs fins dans leurs reproches faits à l'*autre* toutes les normes transmises culturellement par cette lourde tradition symbolique. Ce mécanisme permet de concrétiser « l'expérience esthétique » de ces nouvelles créations simiesques mises en circulation afin de les rendre opérationnelles et efficaces dans le processus de la réception des représentations sociales. L'intérêt de notre étude réside justement dans ce croisement historiographique où, malgré le développement récent sur d'autres questions portant exclusivement sur la représentation et l'identité chez les groupes catholiques et protestants durant les guerres de Religion<sup>6</sup>, plusieurs réponses à nos interrogations demeuraient évasives sur l'utilisation de cet animal honni, de part et d'autre, dans son utilisation, parfois raffinée, comme symbole culturel de la dérision. Nous espérons humblement que nos recherches et nos analyses sur la représentation simiesque au XVI<sup>e</sup> siècle fourniront des matériaux et d'autres pistes concluantes dans les futures études historiographiques en zoohistoire et pour les guerres de Religion.

---

<sup>6</sup> Parmi les nombreux exemples de l'historiographie des guerres de Religion, nous pensons ici à l'analyse détaillée du symbole de l'écharpe blanche comme signe distinctif, d'abord chez les huguenots et ensuite du roi de France, et qui est documentée par Denise Turrel dans son essai *Le blanc de France : la construction des signes identitaires pendant les guerres de Religion (1562-1629)*, Genève, Droz, 2005.

## CHAPITRE I

### UNE HISTOIRE CULTURELLE DES REPRÉSENTATIONS ANIMALIÈRES EN EUROPE

La culture des représentations animalières en Occident repose sur une sédimentation de données textuelles et iconographiques transhistorique que de nombreuses disciplines des sciences humaines ont cherché à définir et à analyser tant leur présence en nombre et en qualité impose un questionnement. En effet, il y a pour les chercheurs de tout acabit de nombreuses sources à utiliser dans des cadres très élargis de discussions scientifiques pluridisciplinaires. Ce thème de l'histoire de la zoohistoire sera l'objet de notre premier contact avec les traces culturelles laissées par la faune dans l'histoire des hommes. Car il s'agit bien d'une histoire de l'animal *représenté* : l'homme côtoie la bête physique, mais aussi la créature symbolique à travers les marques distinctives de ses représentations, soit le second volet de ce premier chapitre.

#### 1.1 Redéfinir l'historiographie animale

L'histoire des animaux, qui traite à la fois de leur évolution propre, de leurs relations avec l'homme et au sens aristotélicien du terme, des recherches générales en zoologie, est une très vieille discipline [...] Pendant longtemps, cette zoologie historique est restée très proche d'une histoire de la zoologie, dont elle ne s'est radicalement séparée que depuis peu, dans le sillage tardif de la paléontologie<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Robert Delort, *Les animaux ont une histoire*, Paris, Éditions du Seuil, 1993 (1<sup>ère</sup> éd. 1984), p. 7.

C'est avec cette économie de mots que l'historien français Robert Delort ouvre et résume simultanément, dans son ouvrage pionnier paru en 1984, la nouvelle voie de l'historiographie portant sur l'histoire des animaux en Occident<sup>2</sup>. Ce champ *transdisciplinaire* et *transdocumentaire*<sup>3</sup>, entièrement réservé à l'animal comme sujet d'histoire, et plus proprement appelé *zoohistoire*, représente un développement foisonnant dans l'espace historiographique contemporain, actuellement sur un second souffle depuis le tournant du XXI<sup>e</sup> siècle<sup>4</sup>. En étudiant cette zoohistoire sur le long terme, nous constatons que depuis toujours, l'homme s'intéresse aux animaux pour différentes raisons, affichant des idées et des attitudes divergentes ou contradictoires à l'égard de ces « créatures redoutées, admirées, ou convoitées », allant du mépris à l'adoration<sup>5</sup>.

## 1.2 L'histoire de la zoohistoire : convergence disciplinaire et thèmes abordés dans la littérature scientifique

Afin de nous situer dans le rapport historiographique, nous devons d'abord définir « l'histoire de la zoohistoire » par certains constats incontournables. Puisque notre étude s'inscrit dans la discipline *historique*, fixons immédiatement une première limite temporelle en ne considérant l'animal qu'à partir des civilisations de l'écriture<sup>6</sup>. Élaboration de connaissances anciennes et d'approches nouvelles en

<sup>2</sup> M. Pastoureau, « L'animal et l'historien du Moyen Âge », dans Jacques Berlioz et Marie Anne De Polo Beaulieu avec la collaboration de Pascal Collomb, dir., *L'animal exemplaire au Moyen Âge, V<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 1999, p. 13.

<sup>3</sup> Des termes « qui qualifient parfaitement les recherches » actuelles selon M. Pastoureau, « L'animal et l'historien... », dans *op. cit.*, p. 14 et *Une histoire symbolique du Moyen Âge occidental*, Paris, Seuil, 2004, p. 29.

<sup>4</sup> M. Pastoureau, « L'animal et l'historien... », dans *op. cit.*, p. 13. Remarque identique dans l'introduction du même ouvrage de la part de Jacques Berlioz et Marie Anne de Polo Beaulieu aux pages 9 et 10. Pour un état encore plus récent de la question et qui abonde dans le même sens, voir Janick Auberger et Peter Keating, *Histoire des animaux, de l'Antiquité à nos jours...*, Paris, Ellipses, 2009, p. 9.

<sup>5</sup> Selon la formule synthèse de Claude Lévi-Strauss, *Le totémisme aujourd'hui*, Paris, Presses universitaires de France, 2002 (1<sup>ère</sup> éd. 1962), p. 132 et Dom Pierre Miquel, *Dictionnaire symbolique des animaux: zoologie mystique*, Paris, Léopard d'or, 1991, p. 7.

<sup>6</sup> Nous renvoyons le lecteur à certaines études plus complètes qui consacrent quelques paragraphes ou chapitres sur la zoohistoire *préhistorique*, soit au paléolithique. Voir Jean-Loup d'Hondt, *Histoire de la zoologie*, Paris,

sciences naturelles, la zoohistoire regroupe en son champ une pléthore de disciplines et de thèmes autrefois cloisonnés. S'il faut désormais concevoir la zoohistoire comme un sujet à part entière<sup>7</sup> dans les ramifications d'une histoire plus élargie, nous devons prendre conscience que seules les dernières décennies peuvent témoigner d'un réel engouement chez certains historiens pour puiser les éléments constitutifs d'un vaste corpus scientifique, littéraire et iconographique sur le thème des animaux. Comme le mentionne Robert Delort, nous devons les premières recherches historiques à la zoologie, discipline « vieille comme l'humanité »<sup>8</sup>, autrefois campée sous l'appellation holistique d'*histoire naturelle*<sup>9</sup> et qui s'est fragmentée en démultipliant les connaissances animalières au gré des découvertes scientifiques des époques modernes et contemporaines. C'est d'abord en Grèce au IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C., principalement grâce à Aristote et son *Histoire des animaux*, que se forge la discipline de la zoologie et de la zoohistoire, au même titre que le sera plus tard le recueil *Histoires naturelles* de Pline (23-79). Œuvres monumentales, toutes deux intronisent l'étude des « sciences naturelles » qui auront une influence majeure pour la tradition médiévale dans sa manière de composer l'histoire en prenant la forme de commentaires aléatoires et mythiques sur le monde animalier<sup>10</sup>. Ce n'est que beaucoup plus tard, soit au XVII<sup>e</sup> siècle, que certains facteurs décisifs de la scission entre l'ancienne zoologie, s'appuyant sur l'implacable *auctoritas*<sup>11</sup> des textes des

---

Ellipses, 2006, p. 27-29; R. Delort, *op. cit.*, chapitre 1 « Les méthodes d'archéozoologie ou de paléontologie », p. 15-38; Pascal Picq, « L'aube des espèces » dans Pascal Picq *et al.*, *La plus belle histoire des animaux*, Paris, Seuil, 2002 (1<sup>ère</sup> éd. 2000), p. 19-96; J. Auberger et P. Keating, *op. cit.*, Chapitre 1 « 1. La Préhistoire » et « 2. Le Néolithique », p. 16-22; Xavier de Planhol, *Le paysage animal : l'homme et la grande faune : une zoogéographie historique*, Paris, Fayard, 2004, première partie, chapitre 1, p. 21-77 et chapitre 5, p. 179-204 et troisième partie, chapitre 1, p. 515-522.

<sup>7</sup> M. Pastoureaux, « L'animal et l'historien... », dans *op. cit.*, p. 13 et repris mots pour mots dans *Une histoire symbolique...*, p. 29-30 et encore dans l'introduction *Les animaux célèbres*, Paris, Arléa, 2008, p. 9 et 10. Voir aussi « Les animaux comme sujets autonomes » dans Dominique Lestel, *L'animal singulier*, Paris, Seuil, 2004, p. 35-46 pour un débat philosophique de l'animal-sujet.

<sup>8</sup> Paul Delaunay, *La zoologie au seizième siècle*, Paris, Hermann, 1997 (1<sup>ère</sup> éd. 1962), p. 13.

<sup>9</sup> Discussions du chapitre 9 « Naturalistes et médecins : la connaissance des vivants de la Renaissance aux Lumières », dans Yves Gingras, Camille limoges et Peter Keating, *Du scribe au savant. Les porteurs du savoir de l'Antiquité à la révolution industrielle*, Montréal, Boréal, 1998, p. 289-290.

<sup>10</sup> R. Delort, *op. cit.*, p. 48 à 52.

<sup>11</sup> Cette « autorité » est promulguée spécialement dans le contexte religieux qui désigne alors la « garantie de la chose écrite ». Le terme dénote l'aspect indiscutable du fondement de certaines idées émises et transmises à travers le temps dans la culture européenne. Nous utilisons ce terme latin en ce sens précis. Voir « autorité », dans



Anciens et des préceptes chrétiens, et la nouvelle zoologie, fondée sur l'observation directe et les expériences de la science moderne, s'affirmeront<sup>12</sup>. Nous constaterons plus loin à propos de la récupération de la tradition des représentations simiesques, que les prodromes du schisme scientifique s'étaient déjà manifestés à la Renaissance, où les contestations envers l'Église catholique, combinées à l'accélération de la diffusion des écrits au sein de l'*intelligentsia* européenne, amorçaient d'ores et déjà le déclin d'une culture scientifique ancrée dans le passé. Ce changement progressif est une première clé dans la compréhension de notre étude, où l'élaboration et la diffusion des représentations simiesques s'inscrivaient à la croisée d'anciennes et de nouvelles mentalités à l'égard des sciences naturelles.

### 1.2.1 L'apport des sciences naturelles

La zoologie est, à l'origine, le déversoir des connaissances à partir duquel s'écoule l'ensemble du questionnement sur le monde animalier. Elle est plus profondément secondée par les recherches pluridisciplinaires de pointe dans les autres domaines des sciences naturelles que sont, entre autres, la paléontologie, l'archéozoologie et la biologie animale<sup>13</sup>. À titre d'exemple, outre les immenses travaux fondateurs de la zoologie moderne dignement représentés par les premiers

---

Analyse et traitement informatique de la langue française-CNRS-Université de Lorraine, sur le site du *Trésor de la Langue Française informatisée* (TLFi, 2012) :

<http://atilf.atilf.fr/dendien/scripts/tlfiv5/visusel.exe?25;s=1888431315;r=2;nat=:sol=1;>

<sup>12</sup> Les facteurs de scission de la tradition zoologique sont multiples au début du XVII<sup>e</sup> siècle, au premier rang desquels le développement de la science moderne joua un rôle prépondérant : « À partir du XVII<sup>e</sup> siècle, une meilleure connaissance d'un plus grand nombre d'animaux, le progrès des dissections et des expériences, l'avènement du microscope, la coordination des efforts au sein d'équipes de savants, la diffusion des résultats par des masses de publications et la fondation de divers museum font en partie voler en éclats les tenaces légendes, colportées depuis des siècles, et décliner l'influence écrasante d'Aristote. », dans R. Delort, *op. cit.*, p. 58-59.

<sup>13</sup> J.-L. d'Hondt, *op. cit.*, p. 4-7. L'auteur précise la nomenclature des champs de spécialisation du XX<sup>e</sup> siècle dans le découpage de la zoologie ; aussi R. Delort, *op. cit.*, p. 7-9 et dans le chapitre 1 « Les animaux des siècles passés », p.15-31 et R. Delort, « La zoohistoire », dans Boris Cyrulnik, dir., *Si les lions pouvaient parler. Essais sur la condition animale*, Paris, Gallimard, 1998, p. 280.

recueils encyclopédiques de Buffon (1707-1788) et de Brehm (1829-1884)<sup>14</sup>, la science animale ne se développe qu'au XX<sup>e</sup> siècle avec l'éthologie à partir des travaux en biologie comportementale de Konrad Lorenz ou en primatologie avec l'étude sur le chimpanzé par Jane Goodall<sup>15</sup>. Ces travaux pionniers dans leur domaine respectif<sup>16</sup> ont contribué significativement à faire de la zoologie un pôle d'intérêt commun en inaugurant la convergence disciplinaire à partir de laquelle s'ébauche actuellement la zoohistoire. Les sujets et les découvertes en sciences naturelles ont désormais le mérite de traiter de l'animal *pour lui-même* dans son environnement immédiat, indépendamment de sa relation intrinsèque avec l'homme. L'étude des milieux de vie des animaux, leur alimentation, leur reproduction, leur structure biologique, leur comportement, tout permet enfin de peaufiner la classification sommaire des espèces en démontrant l'énorme potentiel de cette avancée scientifique pour la connaissance. La structure mise en place par les sciences naturelles depuis la Renaissance, incluant la méthode scientifique de l'observation et de l'expérimentation, se détachait en démystifiant plusieurs acquis infondés de la zoologie des Anciens en donnant une *voix* à l'animal, ce qui conduisait en quelque sorte vers « la vie intérieure des animaux »<sup>17</sup>. Dans ce débat, impossible de passer sous silence la troublante exhortation de Michel de Montaigne qui se demandait « Comment cognoit il [l'homme], par l'effort de son intelligence, les branles internes et secrets des animaux ? Par quelle comparaison d'eux à nous conclud il la bestise

<sup>14</sup> G. de Buffon, *Histoire naturelle générale et particulière*, Paris, 1749-1804 en 44 volumes et A. E. Brehm, *La vie des animaux illustrée*, Paris, 1869-1870. Voir R. Delort, *Les animaux ont...*, p. 59 et 479.

<sup>15</sup> Textes de C. Lorenz et J. Goodall cités par B. Cyrulnik, dir., *op. cit.*, respectivement p. 263-265, 523-531, 977-985. Pour une étude de la question de l'éthologie, Dominique Lestel, *Les origines animales de la culture*, Paris, Flammarion, 2003, p. 10-11 sur ces deux importants chercheurs de la biologie comportementale.

<sup>16</sup> Pour une bibliographie étoffée des travaux pionniers en sciences naturelles, consultez R. Delort, *Les animaux ont...*, p. 479-498, de même que la sélection des grands textes fondateurs par B. Cyrulnik, dir., *op. cit.* (bibliographie et tables). Pour quelques ajouts plus récents, soulignant l'essentiel de ces grandes avancées, voir la bibliographie de J. Auberger et P. Keating, *op. cit.*, p. 261-278.

<sup>17</sup> Termes du zoologiste suisse Adolf Portmann dans son ouvrage d'éthologie paru en 1953 *Das Tier als soziales Wesen* (trad. *Animals As Social Beings*, New York, Harper & Row, 1964) et cité par Claude Drevet « Nature humaine et nature animale », dans Alain Niderst, dir., *L'animalité : hommes et animaux dans la littérature française*, Tübingen, Gunter Narr, 1994, p. 10.

qu'il leur attribue ? »<sup>18</sup>. Stimulées par la portée considérable de ces nouvelles découvertes en science naturelle grâce à la réactualisation dans leurs approches et leurs fondements, les sciences humaines allaient à leur tour renouveler leurs démarches en quête de réponses qui réactivaient les traditionnels questionnements posés par les philosophes, depuis Aristote, à l'égard des similitudes et des analogies observables entre les animaux et les hommes.

### 1.2.2 *L'apport des sciences humaines*

Dans cette section, nous traiterons du développement des champs zoologiques relatifs aux sciences humaines et qui touchent surtout la culture animale et les types de sources utilisées pour tenter une approche symbolique globale du monde animalier. À la jonction de certains points communs de la problématique zoologique se dressent d'irréductibles apories. Parmi ces questions, le langage des animaux, qui lui-même se décline en avenues connexes comme l'intelligence et la responsabilité sociale des bêtes ou encore les liens moraux, par une ressemblance biologique, qui les unissent aux hommes. Topique chez les fabulistes, la question philosophique longuement débattue de la possibilité d'un langage animalier prouve à elle seule que la recherche scientifique n'a pas mis un terme à plusieurs interrogations que se posaient jadis, et de manière très perspicace, les Anciens. Ésope (-VI<sup>e</sup> siècle), popularisé au Moyen Âge et jusqu'au XVI<sup>e</sup> siècle par des traductions en France<sup>19</sup>, est l'un de ces hommes de lettres transculturels célébrés partout en Occident pour ses récits fictifs où l'animal prend littéralement *la parole* et pose des actions réfléchies (ou non) à la manière des humains. Il est aussi la source de ce thème réinventé chez

<sup>18</sup> Michel de Montaigne, livre 2, chapitre XII, « Apologie de Raymond Sebond », *Essais*, chronologie et introduction par Alexandre Micha, Paris, Flammarion, 1969, p. 119.

<sup>19</sup> Gilles Corrozet, *Les fables du très ancien Ésope, ... / premièrement escriptes en grec, et depuis mises en rithme françoise [par G. Corrozet]*, Paris, D. Janot, 1542 et *Les fables d'Ésope. avec la vie dudit Ésope extraicte de plusieurs auteurs (Nouvellement reveuës et corrigez ["sic"]) / mises en rythme françoise, [par G. Corrozet] ; par Maistre Anthoine Du Moulin*, Rouen, H. Le Mareschal, 1578.



Jean de la Fontaine au XVII<sup>e</sup> siècle<sup>20</sup>. Aristote avait initié plusieurs de ces questions proprement philosophiques sur « l'âme des animaux » qui, passées au tamis de la culture judéo-chrétienne, ressurgissent au XX<sup>e</sup> siècle sous les formulations de « culture animale » ou de « communication chez les animaux », soit des thèmes chers aux philosophes, anthropologues et éthologistes contemporains. Loin d'être clos, les mêmes débats se sont réactivés à travers une pléthore d'ouvrages philosophiques et juridiques nouvellement parus et qui traitent en profondeur de l'ensemble du questionnement où l'animal s'imisce comme objet d'étude (animalité de l'homme, intelligence animale, interrelation, etc.)<sup>21</sup>.

Le débat sur la « culture animale » au XX<sup>e</sup> siècle serait incomplet sans l'enrichissement des contributions indirectes de l'anthropologie structurale (Claude Lévi-Strauss) et de la sémiologie (Roland Barthes) avec les questions du mythe et de la connaissance appliquées à l'analyse structurale de la linguistique<sup>22</sup>. C'est surtout

<sup>20</sup> A. Niderst, « Le plus simple animal nous y tient lieu de maître... », dans A. Niderst, dir., *op. cit.*, p. 115-122.

<sup>21</sup> Voir B. Cyrulnik, « Les animaux humanisés », dans B. Cyrulnik, dir., *op. cit.*, p. 12-55 et du même auteur dans le chapitre 2 « Leur monde à eux », dans P. Picq et al., *op. cit.*, p. 183-243 et plus particulièrement p. 228-230; Éric Baratay, *Et l'homme créa l'animal. Histoire d'une condition*, Paris, Odile Jacob, 2003, chapitre 3 « Un homme ou une machine ? », p. 139-202 et chapitre 4 « Une créature bonne à penser », p. 203-268; Jean-Marie Schaeffer, *La fin de l'exception humaine*, Paris, Gallimard, 2007, chapitre 3, partie 1 « L'animalité de l'humanité » et partie 4 « La fin de la téléologie, de l'anthropocentrisme et de l'essentialisme », p. 139-147 et 185-190; Marie-Hélène Parizeau et Georges Chapouthier, *L'être humain, l'animal et la technique*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2007, particulièrement les chapitres 1 et 2 de la première partie « Le statut moral de l'animal : perspectives de la modernité et arrière-plans religieux », p. 21-62; l'ensemble de l'ouvrage de Florence Burgat, *Animal mon prochain*, Paris, O. Jacob, 1997. Enfin, trois auteurs retiennent l'attention et sont d'ailleurs systématiquement cités dans les bibliographies de zoohistoire pour leur précieuse contribution à ces débats : Joëlle Proust, *Comment l'esprit vient aux bêtes : essai sur la représentation*, Paris, Gallimard, 1997; Élisabeth de Fontenay, « La raison du plus fort », dans B. Cyrulnik, dir., *Si les lions...*, p. 937 et surtout, de la même auteur, la réflexion-synthèse dans *Le silence des bêtes : la philosophie à l'épreuve de l'animalité*, Paris, Fayard, 1998; Dominique Lestel, ouvrages susmentionnés ainsi que *L'animalité : essai sur le statut de l'humain*, Paris, L'Herne, 2007. Soulignons plus particulièrement de cet auteur tout le débat au chapitre 4 sur la notion de langage chez les animaux dans *Les origines animales de la culture...*, p. 167-234 et la conclusion aporétique des pages 311 à 313, où l'auteur pense que l'ethnologie et l'éthologie sont irréconciliables sur la question du langage chez l'animal...

<sup>22</sup> Le texte de C. Lévi-Strauss est cité dans B. Cyrulnik, dir., *Si les lions...*, p. 931 et est tiré des recueils fondateurs sur l'*Anthropologie structurale* publiés en 1958 (t.1) et en 1973 (t.2) avec de nombreuses rééditions. Roland Barthes déploie la méthode d'analyse de la sémiotique dans ses *Éléments de sémiologie* (1965) et procède à l'analyse du mythe dans *Mythologies*, Paris, Seuil, 1957. On doit par ailleurs mentionner deux autres ouvrages de Lévi-Strauss d'une très grande portée pour la zoohistoire à savoir *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962 et *Le totémisme aujourd'hui...* pour les questions de symbolisme et de représentation des animaux pour et par l'homme. La convergence des disciplines anthropologique, ethnologique et linguistique dans la constitution de la zoohistoire est par ailleurs clairement établie par M. Pastoureau, « L'animal et l'historien du Moyen Âge », *op. cit.*, p. 13.

grâce à leurs analyses sur les questions de la culture animale et du symbolisme que l'homme occidental contemporain a pu réaliser avec force qu'il est, au nom de sa culture anthropocentrique ici décortiquée, entièrement responsable d'une vision biaisée de l'animal et de son rapport à l'histoire. Avant l'apport de ces sciences humaines très récentes, les thèses philosophiques tout comme les scientifiques esquivaient inconsciemment ou non (comme nous le rappelait déjà Montaigne) la position d'unicité du sujet raisonnant dans un débat finalement univoque en mettant en lumière les différences fondamentales qui séparent les espèces. Ainsi, ce n'est qu'au milieu du XX<sup>e</sup> siècle que la figure humaine tombe de son piédestal, forcé d'admettre que la vision hiérarchique des connaissances du monde animalier était non seulement criblée d'incohérences, mais que l'homme devait désormais porter un regard plus critique sur ses méthodes d'analyse et sur son propre jugement scientifique. Si cette réalité criante semble avoir pris du temps à faire son chemin en Occident, c'est que l'« homme civilisé » cherchait une voie d'émancipation de son caractère intrinsèquement animal, pierre angulaire culturelle à laquelle il avait instauré toute une filiation morale impliquant le royaume animalier depuis le début du Moyen Âge. Dans cette direction de la prise de conscience de la civilisation, nous devons au sociologue Norbert Élias l'analyse du déploiement des mécanismes civilisateurs en Occident<sup>23</sup>, en mettant au jour un processus qui conduit l'homme à se hisser sur un promontoire à partir duquel il brille, toujours seul, narcissiquement obnubilé par cet idéal anthropocentrique. Récupérant ces incontournables énoncés anthropologiques et sociologiques, l'historienne Madeleine Ferrière conclut qu'au XVI<sup>e</sup> siècle, ce *préjugé culturel* au détriment des animaux :

« [il] tend à imposer de nouvelles normes de savoir-vivre en société, et à disqualifier de façon rédhitoire les comportements associés à l'animalité [...] Le monde animal recèle tout un répertoire de comportements archétypaux qui constitue le code des interdits pour un homme "qui sait vivre". La nature,

---

<sup>23</sup> Norbert Élias, *La civilisation des mœurs*, Paris, Calmann-Lévy, 1973.

donc l'animalité, est proposée comme le contre-exemple du monde de la culture »<sup>24</sup>.

Les épithètes se multiplient et les langages s'enrichissent de nouveaux mots qui servent à mieux se différencier, d'où la division entre l'homme *civilisé*<sup>25</sup> et l'animal *sauvage*.

### 1.2.3 Remarques sur la zoohistoire au XXI<sup>e</sup> siècle

Quelques remarques s'imposent sur notre perception actuelle des animaux dans la société occidentale, garantes de l'état d'avancement récent des recherches en zoohistoire. Le premier point concerne notre conscience du fait animal. Il découle de sa surreprésentation dans toutes les sphères de notre société, comme le résume Diana Donald : « We live in a culture that is saturated in animal pictures »<sup>26</sup>. Nous sommes hyper sensibilisés à la cause animale dans les différents médias. Les sociétés occidentales sont désormais entièrement imbibées de cette conscience du contact animalier où l'homme joue un rôle primordial, au sens large, dans l'environnement et

<sup>24</sup> Madeleine Ferrières, *Histoire des peurs alimentaires. Du Moyen Âge à l'aube du XXI<sup>e</sup> siècle*, Paris, Seuil, 2002, p. 139-140.

<sup>25</sup> Le terme, anachronique au XVI<sup>e</sup> siècle, apparaît beaucoup plus tard au XVIII<sup>e</sup> siècle sous la plume de Mirabeau père. Discussion dans N. Élias, *op. cit.*, à partir de la p. 56-57. À propos des « manuels de civilité », voir M. Ferrières, *op. cit.*, p. 140. L'historienne cite le cas du livre d'Érasme *De civilitate morum puerilium* (De la civilité puérile, 1530) où le comportement animal est clairement stigmatisé, auquel nous devons ajouter, de manière plus large, celui du *Declamatio de pueris statim ac liberaliter instituendis* (1530), traduction de « Il faut donner très tôt aux enfants une éducation libérale » selon Jean-Claude Margolin, dans *Érasme*, édition de Claude Blum *et al.*, dir., Paris, Robert Laffont, 1992, p. 469-548. Dans la même veine, le succès du *Le livre du courtisan* de Baldassar Castiglione (1528) est aussi digne de mention dans ce polissage des mœurs à la Renaissance. Voir aussi l'ouvrage de N. Élias, chapitre III, « 3. La mutation du comportement à la Renaissance », *op. cit.*, p. 100-120.

<sup>26</sup> Diana Donald, *Picturing Animals in Britain, 1750-1850*, New Haven and London, Yale University Press, 2007, p. vi. L'imposante médiatisation du sujet animal dans nos sociétés avait déjà été soulignée par l'historien Éric Baratay, *L'Église et l'animal : France, XVII<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Éditions du Cerf, 1996, p. 7 et plus tard dans son ouvrage *Et l'homme créa l'animal...*, p. 10. Xavier de Planhol abonde dans le même sens tout en relativisant la très forte tendance aux « frayeurs excessives » propagées par les médias et dans la littérature scientifique qui ne présentent bien souvent que le mauvais côté du contact avec les animaux oubliant « l'action créatrice de l'homme », *op. cit.*, p. 9. Cette médiatisation s'est accentuée aujourd'hui, ne serait-ce que par les arts visuels (catalogues d'expositions, films documentaires ou téléseries, photographies, etc.) qui ne sont pas en reste dans cet intérêt frénétique pour le monde animalier.



la vie sur Terre. Certains thèmes conjointement développés dans les débats actuels et prônés par l'écologie et les sciences de l'environnement, l'économie et la géographie humaine (développement des espaces touristiques, production alimentaire, pharmacognosie, etc.)<sup>27</sup>, montrent l'imposante empreinte écologique de l'*homo economicus* contemporain, en faisant prendre conscience de l'indéniable présence – parfois insoupçonnée – des animaux dans les processus de civilisation. Plusieurs exemples permettent de reconstituer en profondeur l'historique des effets du changement impliquant la participation des animaux dans toutes les sphères de la société. Nous retrouvons tous ces thèmes dans l'ouvrage de Xavier de Planhol<sup>28</sup>, le plus complet sur la question de l'interdépendance géohistorique entre l'homme et l'animal, qui retrace le parcours polarisé unissant l'humain à la faune dans le processus de civilisation. À la poursuite des espèces nuisibles<sup>29</sup> à son environnement, l'homme accapare presque entièrement l'espace vital commun à des fins d'exploitations pour l'alimentation, l'art, l'habillement ou l'industrie scientifique<sup>30</sup>. Même si l'essentiel du questionnement se retrouve dans une « impasse »<sup>31</sup>, les débats ont eu le mérite d'attirer l'attention des hommes sur l'animal comme facteur historique permanent.

Parallèlement à cette remarque vient se greffer l'idée d'une vision holistique de la zoohistoire, c'est-à-dire d'un intérêt scientifique sans frontière disciplinaire. Un vaste mouvement de consolidation des recherches et des acquis se dessine et s'engage à l'heure actuelle, inimaginable encore il y a quelques années. Rien n'empêche la

---

<sup>27</sup> Beaucoup d'articles ont été écrits dans le créneau d'une « écologie animale » dans les journaux et périodiques depuis dix ans.

<sup>28</sup> X. de Planhol, *op. cit.*

<sup>29</sup> C'est l'essentiel du thème abordé dans un ouvrage collectif paru sous la direction de Stéphane Frioux et Émilie-Anne Pépy, dir., *L'animal sauvage entre nuisance et patrimoine : France, XVI<sup>e</sup>-XXI<sup>e</sup> siècles*, Lyon, ENS, 2009.

<sup>30</sup> X. de Planhol, *op. cit.*, chapitre 2 « Les massacres inconsidérés », p. 78-110. Ces mêmes thèmes ont aussi fait l'objet de l'étude de R. Delort, *Les animaux ont...*, en particulier le chapitre 1, deuxième partie « Histoire des animaux et histoire des hommes », p. 101-186.

<sup>31</sup> L'« impasse » du débat scientifique, de l'éthologie à la bioéthique, est soulignée par J. Auberger et P. Keating, *op. cit.*, p. 11 et dans les essais de D. Lestel.



spécialisation des domaines et des méthodes d'analyse, mais force est d'admettre qu'une question aussi complexe que la relation homme-animal au sein de la civilisation occidentale montre toute l'ampleur en information qu'elle recèle à propos de la mutation des mentalités dans les sociétés. En assumant le décloisonnement des sciences humaines qui force les disciplines à engager un échange probant de données et de manières différentes de comprendre les sociétés, certains historiens novateurs se sont investis depuis le début des années 1980 dans le débat zoohistorique, lequel est aujourd'hui consacré à juste titre comme la résultante de l'intégration globale de tous les apports de la littérature scientifique sur l'histoire des animaux<sup>32</sup>. La zoohistoire fait désormais office de creuset disciplinaire pour qui s'intéresse à une *autre* histoire des animaux, celle où l'*environnement* se substitue, selon Robert Delort, à la vétuste épithète d'*histoire naturelle* : « Branche privilégiée d'une histoire de l'environnement, la zoohistoire vise ainsi à étudier, dans le temps linéaire des hommes et à la lueur de toutes les connaissances humaines, le passé (et le devenir) des animaux, dans une appréhension transdisciplinaire et globale »<sup>33</sup>. Ainsi constituée, la zoohistoire consacre l'animal « comme objet premier de cette histoire » qui s'inscrit, lui, « dans le déroulement du temps des hommes étudiés par et pour les

---

<sup>32</sup> R. Delort, « La zoohistoire », dans B. Cyrulnik, dir., *op. cit.*, p. 281 et *Les animaux ont...*, p. 8-10; J. Auberger et P. Keating, *op. cit.*, p. 11; M. Pastoureau, « L'animal et l'historien au Moyen Âge », *op. cit.*, p. 13-14 et *Les animaux célèbres...*, p. 10. À ce titre, il faut reconnaître l'effort manifeste de plusieurs scientifiques réunis dans les nombreuses publications d'actes de colloques multidisciplinaires et spécialisés en zoohistoire dont la collection pionnière paru en 1984, *Anthropozoologica*, avec certains numéros spéciaux comme *Animal et pratiques religieuses : les manifestations matérielles : actes du Colloque international de Compiègne, 11-13 novembre 1988*, édité par Patrice Meniel, Paris, L'Homme et l'animal, Société de Recherche interdisciplinaire, 1989; *Les animaux et leurs produits dans le commerce et les échanges = Animals and their products in trade and exchange : actes du 3<sup>ème</sup> Colloque international de l'Homme et l'animal, Société de recherche interdisciplinaire, Oxford, 8-11 novembre 1990*, édité par Annie Grant, Paris, L'Homme et l'animal, Société de Recherche interdisciplinaire, 1992; *L'animal dans l'espace humain, l'homme dans l'espace animal / Animal in man's space, man in the animal space : actes du 5<sup>ème</sup> Colloque international de L'homme et l'animal, Société de recherche interdisciplinaire (Genève, 23-25 novembre 1994)*, édité par Louis Chaix et al., Paris, L'Homme et l'animal, 1995; Les actes du colloques présentés par Alain Couret et Frédéric Oge, *Homme, animal, société*, spécialement le t. 3 « Histoire et animal », *Congrès de la Semaine internationale de l'animal (1987)*, Toulouse, Presses de l'Institut d'études politiques de Toulouse : Association Homme, Animal, Société, 1988-89 ; et enfin plus récemment, sur la question alimentaire, Jean-Pierre Poulain, dir., *L'Homme, le mangeur, l'animal. Qui nourrit l'autre ? : actes du colloque organisé par l'OCHA, avec la participation du CETSHA, du CR 17 de l'AISLF, et de l'ERITA (EA 3683) de l'Université de Toulouse 2-Le Mirail, les 12 et 13 mai 2006 à l'Institut Pasteur, Paris, Observatoire Cidil des habitudes alimentaires, 2007.*

<sup>33</sup> R. Delort, « La zoohistoire », dans B. Cyrulnik, dir., *op. cit.*, p. 281.

hommes »<sup>34</sup>. Paradoxalement, l'historiographie témoigne de notre ignorance quasi totale du sujet « animal » pourtant imbriqué à l'histoire de notre culture occidentale<sup>35</sup>. Les productions historiographiques animalières montrent unanimement le fait que depuis la zoologie préhistorique, grâce aux recherches paléozoologiques et archéozoologiques, les hommes ont effectivement entretenu une liaison intrinsèque avec l'animal, toujours en filigrane de leur histoire, mais avec indifférence<sup>36</sup>. Cette relation se situe dans un rapport de dépendance unilatérale où la faune a toujours été considérée comme une partie implicite du besoin propre aux activités humaines, au point où nous savons maintenant et « depuis peu » que nous n'avons jamais pu vivre sans les animaux<sup>37</sup>. Sous cet éclairage, les disciplines en sciences humaines peuvent toutes constater qu'elles retrouveront nécessairement l'animal à la croisée de leurs sources respectives, apparaissant sporadiquement dans les replis des sphères culturelles et sociales, matérielles et économiques, religieuses et symboliques de nos sociétés<sup>38</sup>. Les animaux sont des anonymes omniprésents, n'existant en pratique que par le truchement de l'histoire des hommes où ils n'ont jamais été autre chose, comme le mentionne Boris Cyrulnik, que « l'impression qu'ils plantent en nous. Ils sont l'idée que nous nous en faisons »<sup>39</sup>. D'une manière tout aussi introspective, l'écho de l'affirmation derridienne « *l'animal que donc je suis* »<sup>40</sup> nous est devenue aujourd'hui sensible uniquement à force de nous interroger sur notre condition humaine, ou comme le professe activement Jean-Marie Schaeffer, ce qui « revient à nous interroger sur *l'animal humain* que nous sommes »<sup>41</sup>. Le chemin parcouru dans la littérature scientifique de la zoohistoire montre la pleine nécessité de notre longue

<sup>34</sup> R. Delort, « La zoohistoire », dans B. Cyrulnik, dir., *op. cit.*, p. 268.

<sup>35</sup> Boris Cyrulnik fait un mea-culpa de cette ignorance humaine : « C'est alors que je me rendis compte que je définissais King-Kong selon ses manques par rapport à ma condition humaine, mais que je ne connaissais rien de sa condition animale », en concluant que l'homme a toujours « côtoy[é] des êtres que nous ignorons », B. Cyrulnik, dir., « Les animaux humanisés », dans *Si les lions...*, p.13.

<sup>36</sup> R. Delort, « La zoohistoire », dans B. Cyrulnik, dir., *Si les lions...*, p. 271.

<sup>37</sup> J. Auberger et P. Keating, *op. cit.*, p. 10 et R. Delort, *Les animaux ont...*, p. 101-02 et 108.

<sup>38</sup> M. Pastoureaux, *Les animaux célèbres...*, p.10.

<sup>39</sup> B. Cyrulnik, « Les animaux humanisés », dans B. Cyrulnik, dir., *Si les lions...*, p.14.

<sup>40</sup> Jacques Derrida, *L'animal que donc je suis*, édition établie par Marie-Louise Mallet, Paris, Galilée, 2006.

<sup>41</sup> J.-M. Schaeffer, *op. cit.*, p. 140.

digression historiographique. Elle est le fil conducteur qui nous mène à revoir et réinterpréter l'importance de la faune dans l'histoire culturelle du passé et exprimée dans ses multiples représentations. La prochaine section s'attardera à tracer les contours de la culture symbolique des animaux dans l'histoire occidentale.

### 1.3 L'homme *re-présente* la bête : culture et symbolisme de la faune en Occident

Les disciplines des sciences humaines, lorsqu'elles abordent le traitement de la zoohistoire, décortiquent minutieusement l'édifice culturel des récits où figure l'animal dans l'optique de cerner le fondement identitaire d'une société donnée allant, pour pasticher Proust, à *la recherche des traces perdues*... Ces traces représentatives existent partout sous forme de mythes (contes, légendes, chansons), de récits angoissants ou fantastiques (peurs, tabous alimentaires, maladies, magies), d'interrogations sur la similitude de l'homme et des animaux (anatomie et origine) ou sur la morale et le comportement (âme et intelligence, procès d'animaux). Sans cesse, l'homme, dans un doute persistant plutôt que méthodique, se réinvente un code symbolique de *représentation* de l'animal au lieu de le connaître réellement. Par conséquent, la faune culturelle transhistorique peut largement s'étudier par le vecteur de la représentation à travers les filtres textuels et iconographiques. Ces traces visibles du passé des animaux en Occident ont toujours eu une fonction symbolique précise et une prétention informative à remplir. Notre étude de cas se penchera, à la manière des historiens Janick Auberger et Peter Keating, sur une interrelation culturelle qui vise à cibler et analyser des « représentations imaginaires mais aussi [des] usages concrets »<sup>42</sup> qu'entretient intrinsèquement l'homme européen dans son rapport avec l'animal<sup>43</sup>.

<sup>42</sup> Nous reprenons cette formule conceptuelle des historiens J. Auberger et P. Keating, *op. cit.*, p. 10.

<sup>43</sup> Discuté précédemment, le thème du « rapport homme-animal » est *de facto* un critère de définition pour la zoohistoire actuelle tel que mentionné dans les deux ouvrages cités de R. Delort. Ce thème est une très nette

### 1.3.1 *L'animal en Occident : créature symbolique de l'anthropocentrisme chrétien*

Qu'est-ce qui fait que l'animal est si présent dans les sources de l'histoire occidentale à titre de représentation ? Qu'est-ce qui nous porte à croire qu'une certaine faune est davantage un symbole qu'une présence pragmatique et utilitaire dans les sociétés européennes au Moyen Âge et à la Renaissance ? Ces questions se réduisent à un même fil conducteur dont nous tenterons de dégager les principaux thèmes : la faune dans la culture religieuse, la hiérarchie des êtres animés, l'animal symbolique et son efficacité sociale.

Nous l'avons mentionné précédemment, la zoologie fut d'abord une création plus près des récits fabulistes que de l'analyse scientifique<sup>44</sup>. Or, c'est précisément cette manière d'aborder la faune, par citations interposées basées sur l'autorité morale des prédécesseurs, cette tendance manifeste à la stricte récupération des discours religieux qui induit culturellement l'animal à n'exister dans les textes et les images qu'à titre de *représentation* symbolique. Nous devons donc entrer dans cette *volonté de savoir*, longuement analysée par Michel Foucault, où « l'appropriation du discours » joue un rôle déterminant dans la nouvelle mutation scientifique qui s'opère justement au tournant du XVI<sup>e</sup> et du XVII<sup>e</sup> siècle. C'est à ce moment que l'auteur cède progressivement le pas devant l'ensemble cohérent des significations d'un discours scientifique (hypothèse, méthode, analyse, expérience, résultat), où

---

tendance de recherche chez certains historiens comme J. Auberger et P. Keating, *op. cit.*, p. 11-13; M. Pastoureaux, « L'animal », dans *Une histoire symbolique du Moyen Âge...*, p. 29-33; les deuxième et troisième parties de Jacques Voisenet, *Bêtes et hommes dans le monde médiéval le bestiaire des clercs du V<sup>e</sup> au XII<sup>e</sup> siècle*, Turnhout, Belgique Brepols, 2000, « La relation entre l'animal et l'homme » et « La bête réquisitionnée », p. 145-326 et 327-409. Dans d'autres disciplines des sciences humaines, cette étude d'interrelation culturelle est aussi fondamentale comme pour les travaux d'anthropologie historique d'É. Baratay, *L'Église et l'animal...* et *Et l'homme créa l'animal...*, chapitre III « Perspective d'anthropologie politique I : l'animalité politique de l'homme », p. 129-182 et chapitre IV « Perspective d'anthropologie politique II : animalité, sous-humanité, sur-humanité », p. 183-274; tout comme dans l'ouvrage *Usages politiques de l'animalité*, textes réunis et présentés par Jean-Luc Guichet, Paris, L'Harmattan, 2008 ou encore chez B. Cyrulnik « Les animaux humanisés », *op. cit.*, p. 12-55 et Pascal Picq, Jean-Pierre Diguard et Boris Cyrulnik dans *La plus belle histoire des animaux*, Paris, Seuil, 2000. Notons au passage l'importance du thème homme-animal dans des numéros spéciaux du périodique *Anthropozoologica* qui a publié les actes de colloques susmentionnés.

<sup>44</sup> R. Delort, *Les animaux ont...*, p. 58-59.



désormais la manifestation de la vérité n'émane plus de l'autorité d'un seul homme, mais doit s'inscrire dans un système de « voir plutôt que lire, vérifier plutôt que commenter »<sup>45</sup>. Au Moyen Âge, la cohérence de la vérité transmise est générée par les hautes instances du discours religieux dans l'acte de *lire* et de *commenter*, un *modus operandi* qui est encore particulièrement actif, voire réactif au XVI<sup>e</sup> siècle dans certains milieux ultraconservateurs, d'où l'intérêt de notre sujet d'analyse dans le champ d'*appropriation des discours* durant les troubles religieux.

L'animal est en effet un vecteur représentatif des connaissances par le biais des discours religieux. En suivant le raisonnement de François Poplin, nous pouvons dire que la matrice des représentations animales dans la société médiévale n'est pas unique en son genre dans la mesure où « il n'y a pas de religion sans animal » puisqu'il sert de « lien organique » pour expliquer les phénomènes religieux<sup>46</sup>. À cet égard, la prégnance de la représentation animalière des sociétés médiévales et de la Renaissance devait se situer au niveau d'une symbolique fondamentalement religieuse et incorporée dans une morale quotidienne<sup>47</sup>. Enfin, et largement souligné dans l'historiographie, cet ensemble socioculturel découlerait d'un anthropocentrisme dont est tributaire la culture médiévale judéo-chrétienne<sup>48</sup> et qui accorde à l'homme, dans un tout indissociable, la primauté du statut sur l'échelle hiérarchique des êtres terrestres animés<sup>49</sup>.

<sup>45</sup> Michel Foucault, *L'ordre du discours. Leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970*, Paris, NRF, 1971, p. 18-19 et 28-29.

<sup>46</sup> François Poplin, « Matière, animal, homme, esprit. Introduction à l'animal dans les pratiques religieuses » dans *Animal et pratiques religieuses : les manifestations matérielles : actes du Colloque international de Compiègne, 11-13 novembre 1988*, édité par Patrice Meniel, Paris, L'Homme et l'animal, Société de Recherche interdisciplinaire, 1989, p. 13.

<sup>47</sup> É. Baratay, *Et l'homme créa l'animal...*, p. 249.

<sup>48</sup> Dont R. Delort, « La zoohistoire », dans B. Cyrulnik, dir., *Si les lions...*, p. 268; J. Auburger et P. Keating, *op. cit.*, p. 36, 41, 67-71; É. Baratay, *Et l'homme créa l'animal...*, « L'anthropocentrisme du christianisme », p. 156-160.

<sup>49</sup> C. Lévi-Strauss dans *Le totémisme aujourd'hui*, explique l'intérêt de la culture chrétienne à appliquer ce mécanisme de différenciation : « Le totémisme est d'abord la projection, hors de notre univers, et comme par un exorcisme, d'attitudes mentales incompatibles avec l'exigence d'une discontinuité entre l'homme et la nature, que la pensée chrétienne tenait pour essentielle », p. 8.

Le christianisme a donc fait de l'animal et de ses instincts, une présence symbolique efficace, un outil pédagogique de différenciation et de distanciation, en établissant directement les contre-exemples d'une réalité de l'homme civilisé « pour qui et par qui il a été créé »<sup>50</sup>. C'est là l'indéniable marque d'un « anthropocentrisme de fondation »<sup>51</sup>. Bête-symbole pour l'homme avant d'être bête-biologique pour elle-même, nous devons reconnaître qu'« il n'existe donc jamais d'animal en soi, [mais] seulement un animal en représentation, à qui l'on confie la mission de bien représenter... cet homme avec lequel il vit »<sup>52</sup>. Cette relation inégale, étroite et hiérarchique, met en lumière pour le compte de la zoohistoire le fait qu'une histoire animale « ne peut certes pas exister en dehors de la pensée humaine »<sup>53</sup>, conception obnubilée par l'épaisseur de la tradition religieuse et culturelle en Occident. Cette façon de voir la faune est universelle depuis les travaux de Claude Lévi-Strauss qui, dès les années 1960, avait effectivement ouvert plusieurs pistes interrogatives par rapport à la symbolique animalière, où cette conception est partagée autant dans les sociétés « primitives » que « civilisées »<sup>54</sup>.

D'autres études corroborent la thèse de l'animal symbolique sur laquelle nous travaillerons. Selon X.R. Marino Ferro, un symbole au sens étymologique signifie « jeter ensemble, réunir » et contient la part visible d'un signe transmissible par héritage et représentatif pour les générations futures à travers la tradition, par exemple l'image du poisson pour les premiers disciples chrétiens<sup>55</sup>. La sémiologie moderne précise le besoin dialectique entre l'apport du signifiant (les objets de la représentation) et l'apport du signifié (ce qui est représenté) dans une position où le

<sup>50</sup> J. Voisenet, *Bestiaire chrétien...*, p. 243.

<sup>51</sup> Largement abordé dans les ouvrages de D. Lestel et J.-M. Schaeffer, *op. cit.*, chapitres 3.1 et 3.4, p. 139-146 et 185-200. Les historiens aussi insistent sur le thème de l'anthropocentrisme chrétien, voir R. Delort, « La zoohistoire », dans B. Cyrulnik, dir., *op. cit.*, p. 268; J. Auberger et P. Keating, *op. cit.*, p. 36, 41, 67-71; É. Baratay, *Et l'homme créa l'animal...*, « L'anthropocentrisme du christianisme », p. 156-162.

<sup>52</sup> J. Auberger et P. Keating, *op. cit.*, p. 228.

<sup>53</sup> R. Delort, « La zoohistoire », dans B. Cyrulnik, dir., *op. cit.*, p. 275.

<sup>54</sup> Principalement dans *Le totémisme aujourd'hui*.

<sup>55</sup> Xosé Ramón Marino Ferro, *Symboles animaux : un dictionnaire des représentations et croyances en Occident*, Paris, Desclée de Brouwer, 1996, p. 6.

symbole sert de point d'ancrage dans la compréhension d'un langage propre à chaque époque<sup>56</sup>. Par ce fait établi, ce que nous prenons volontiers pour des erreurs pouvait être accepté comme des vérités, puisque le siège de la symbolique réside dans la matrice culturelle du vocabulaire<sup>57</sup>. C'est pourquoi nous aurons soin de prendre nos précautions dans l'attribution du sens accordé aux représentations simiesques dans le choix de la grammaire langagière et visuelle propre aux discours du XVI<sup>e</sup> siècle<sup>58</sup>.

De plus, c'est sous l'optique socioanthropologique qu'il faut citer l'article pionnier de Dan Sperber qui montre pourquoi l'animal est d'abord et avant tout une figure symbolique exceptionnelle, supplantant même l'apport utilitariste lié à la l'habillement ou la consommation. C'est l'efficacité symbolique de la figure animale qui permet de mieux conceptualiser les taxinomies du réel et de l'idéal dont l'enjeu est d'aborder les frontières du « jugement de la norme » lorsqu'elles sont invoquées et remises en cause<sup>59</sup>. Cette norme est définie par l'ordre social dans lequel l'animal intervient « comme un instrument de contrainte à l'égard des hommes » dans une solide architecture de codes préservant l'unité<sup>60</sup>. Pour sa part, Éric Baratay croit que l'animal comme représentation sociale est doté de toutes les grandes valeurs significatives, ce qui en fait naturellement « l'une des figures les plus utilisées dans le symbolisme » et dont, par le fait même, « la variété des espèces et des comportements lui donne une souplesse plus grande que les objets »<sup>61</sup>. La faune devient l'ombre animée et singularisée « qui représente un concept »<sup>62</sup> pour l'homme, la rendant ainsi

<sup>56</sup> X.R.M. Ferro, *op. cit.*, p. 6-7.

<sup>57</sup> M. Pastoureau, *Une histoire symbolique...*, p. 14-15. Nous reviendrons plus loin sur l'apport du langage et de la littérature dans les représentations simiesques du XVI<sup>e</sup> siècle.

<sup>58</sup> Le symbolisme animalier évocateur sera discuté plus loin. Voir Claude Postel, *Traité des invectives au temps de la Réforme*, Paris, Les Belles lettres, 2004, p. 335.

<sup>59</sup> Dan Sperber, « Pourquoi les animaux parfaits, les hybrides et les monstres sont-ils bons à penser symboliquement ? », *L'Homme. Revue française d'anthropologie*, 15, n° 2, 1975, p. 29.

<sup>60</sup> J. Voisenet, *Bêtes et hommes...*, p. 371.

<sup>61</sup> É. Baratay, *Et l'homme créa l'animal...*, chapitre « Une créature bonne à penser », citation, p. 248 et 249. Même remarque chez Dom P. Miquel, *op. cit.*, p. 8.

<sup>62</sup> É. Baratay, *Et l'homme créa l'animal...*, p. 248. Pour les chrétiens du Moyen Âge en particulier, l'univers de la faune procède de « la réduction de l'animal à un concept ou plutôt un ensemble de concepts. La faune se mue en un vaste système d'idées », P. Bonnassie, « préface », dans J. Voisenet, *Bestiaire chrétien...*, p. 10.



fondamentalement plus intelligible puisqu'elle « aide à penser la société et la condition humaine en servant de point de comparaison ou d'exemple, étant chargée de messages et de leçons »<sup>63</sup>.

En terminant, il est utile de rappeler l'importance du sujet des représentations animalières dans le corpus de sources de l'histoire occidentale en retournant, *ad fontes*, à la formule célèbre et sans équivoque de Lévi-Strauss : « On comprend enfin que les espèces naturelles ne sont pas choisies parce que “bonne à manger”, mais parce que “bonnes à penser” »<sup>64</sup>. Cette affirmation a indubitablement joué un rôle de premier ordre dans la préparation du terrain d'investigation et dans l'intérêt que portent aujourd'hui les scientifiques, historiens compris, envers l'analyse de la richesse du sens symbolique de la faune à titre de *sujet d'histoire*. Dans cette remarque, il faut aussi comprendre que même le *penser* englobe le *manger* dans la civilisation chrétienne. Comme certaines études sur les interdits alimentaires le démontrent, les animaux bibliques dits « purs et impurs »<sup>65</sup> s'y inscrivent déjà symboliquement « dans une stratégie de diabolisation » qui fait de la consommation de l'animal moralement impur un rapport direct au péché pour l'homme<sup>66</sup>. Plusieurs études historiques ont donc principalement eu recours aux représentations pour décrire et recréer, par le biais des images et des textes, le cadre contextuel permettant de saisir la valeur et le sens attribués à chaque espèce.

<sup>63</sup> É. Baratay, *Et l'homme créa l'animal...*, p.201.

<sup>64</sup> C. Lévi-Strauss, *Le totémisme...*, p. 132. Dan Sperber, tout comme certains historiens, s'en réclament : M. Pastoureau, « L'animal et l'historien... », *op. cit.*, p. 15 et J. Voisenet, *Bestiaire chrétien...*, p. 247.

<sup>65</sup> Lévitique, 11. « III. Règles relatives au pur et à l'impur ». La première partie concerne les « Animaux purs et impurs » en termes de consommation.

<sup>66</sup> Quelques travaux historiques intéressants sur l'alimentation et les animaux dont M. Ferrière, *op. cit.* et Bruno Laurioux, « Manger l'impur. Animaux et interdits alimentaires durant le Haut Moyen Âge » dans A. Couret et F. Oge, dir., *op. cit.*, p. 73-87, citation p. 77.

### 1.3.2 L'étude des bestiaires par les historiens de l'art et les médiévistes

Bien qu'il existe un nombre croissant d'ouvrages historiques qui se veulent complets sur l'animal en Occident<sup>67</sup>, la plupart sont des études spécialisées portant sur un des aspects que nous avons précédemment entrevus et sont majoritairement confinées à la période historique du Moyen Âge. En effet, les médiévistes sont visuellement très sollicités par une grande quantité de représentations animalières dans diverses sources. C'est à rebours, et sur un registre bien différent par rapport à notre société parfois cruellement indifférente<sup>68</sup>, qu'il faut reconnaître, comme le rappelle Michel Pastoureau, que la « culture médiévale chrétienne est curieuse de l'animal »<sup>69</sup> au sens intimiste d'une interrelation que l'homme avait avec la faune dans toutes les sphères de sa vie. Sans verser dans le culte, cette omniprésence était davantage axée sur une pédagogie faite d'admonestations servant l'intérêt du symbolisme religieux et de la morale, où chaque espèce devait remplir un rôle spécifique pour servir d'*exemplum*, autrement dit prenant la forme de « fables

<sup>67</sup> C'est le cas dans l'étude récente de J. Auberger et P. Keating susmentionnée, où les historiens brossent un portrait complet des animaux et de leur rapport à l'homme dans la société (c.-à-d., religieux, philosophique, domestique, scientifique, alimentaire, symbolique) et qui dépasse le cadre étroit de la civilisation occidentale. Voir aussi A. Couret et F. Oge « Pour une lecture plurielle des rapports entre l'Homme et l'Animal dans l'histoire », dans A. Couret et F. Oge, dir., *op. cit.*, p. 33-38. La remarque vaut pour la couverture d'autres ouvrages parmi les suivants : Richard Foltz, chapitre 3 « Les animaux dans l'Islam », dans G. Chapouthier et M.-H. Parizeau, dir., *op. cit.*, p. 63-78, les derniers textes du dernier chapitre dans le recueil de texte sur les animaux B. Cyrulnik, dir., *Si les lions...*, p. 1460-1476 (Islam, Inde, Chine), Françoise Dunand et Roger Lichtenberg, *Des animaux et des hommes. Une symbiose égyptienne*, [Monaco], Éditions du Rocher, 2005, ou encore l'ouvrage de référence de Hope B. Werness, *The Continuum Encyclopaedia of Animal Symbolism in Art*. New York, The Continuum International Publishing Group Inc., 2004 (1<sup>ère</sup> éd., 2003). Notons aussi le travail de R. Delort qui, bien qu'il se concentre principalement sur l'animal dans l'Occident, rappelle par exemple dans la première partie de son ouvrage toute la genèse des sources directes et indirectes sur cet objet d'étude, à travers les civilisations anciennes, « 1. Pour une histoire des animaux. Les animaux des siècles passés : leur connaissance et leur étude », *op. cit.*, p. 15-100.

<sup>68</sup> Indifférence : le terme est fort mais nous pouvons illustrer notre propos à l'aide d'un exemple qui met plutôt en lumière le choc cognitif ponctuel que reçoivent sporadiquement les sociétés industrialisées lorsqu'elles retrouvent parfois, dans le court espace d'un dégoût social publicisé, l'intérêt pour l'animal jusque dans leur assiette. Un des premiers cas célèbres au XX<sup>e</sup> siècle, celui des abattoirs de viande de Chicago dans une enquête publiée sous forme de roman par Upton Sinclair, *The Jungle* (1906). Stigmatisés dans cette fiction réaliste, ces lugubres temples modernes deviendront un symbole représentatif de la désincarnation mécanique des bêtes par l'homme. L'opinion publique, secouée par le traitement réservé aux animaux, montre parfois un regain d'intérêt dans une prise de conscience globale conduisant, comme ce fut le cas aux États-Unis suite à ce scandale, à de réels changements sociaux. Voir à ce sujet M. Ferrières, *op. cit.*, p. 428-432.

<sup>69</sup> M. Pastoureau, « L'animal et l'historien... », dans *op. cit.*, p. 15.

moralisées qui constituent un instrument très efficace non seulement de rhétorique homilétique mais aussi d'arme idéologique »<sup>70</sup>. Dans cette propension à la figuration tous azimuts de la faune, partout représentée dans les espaces de la monumentalité des églises<sup>71</sup> jusqu'au confinement des bordures livresques, thème spécifique des marges à drôleries<sup>72</sup>. Du point de vue de l'historiographie, le thème de l'animal s'inscrit et se recoupe dans une importante littérature dite des bestiaires, point de départ commun aux historiens de l'art et aux médiévistes qui se penchent sur la symbolique des représentations dans la zoohistoire<sup>73</sup>.

Les investigations des médiévistes sont, en cette matière, assez uniformes et représentatives de celles définies ailleurs dans le champ historique de la zoohistoire. Elles procèdent soit par un regroupement et une comparaison dans les catégories de perception socioculturelle de l'animal (du mélioratif au péjoratif), soit elles prennent soin de séparer les espèces pour compiler – à l'image de l'histoire naturelle – un

<sup>70</sup> Citation du médiéviste Jacques Le Goff, dans J. Berlioz et A.-M. de Polo Beaulieu, dir., *op. cit.*, p. 9.

<sup>71</sup> Les grandes thèses classiques du genre sont celles des historiens de l'art médiéval Jurgis Baltrušaitis, *Le Moyen Âge fantastique. Antiquités et exotismes dans l'art gothique*, Paris, Flammarion, 2000 (1<sup>ère</sup> éd. 1981) et *Réveils et prodiges : le gothique fantastique*, Paris, Colin, 1960, de même que les travaux d'Émile Mâle, *L'art religieux du XII<sup>e</sup> siècle en France*, 8<sup>e</sup> éd., Paris, Armand Colin, 1998 et *L'art religieux de la fin du Moyen Âge en France : étude sur l'iconographie du Moyen Âge et sur ses sources d'inspiration*, Paris, Armand Colin, 1925, en particulier le chapitre « La vie humaine, le vice et la vertu », p. 296-336, où il est question des représentations animalières. L'historien de l'art indiquait déjà, malgré un préjugé manifeste à l'égard de l'astrologie, la pérennité du mécanisme de retransmission des données culturelles inscrites dans la tradition - y compris ses « erreurs » - comme pour la conception de la place de l'homme et des animaux dans l'univers de la tradition artistique chrétienne : « Telle fut la puissance de la tradition dans l'art chrétien. En 1560, il enseigne, avec la même sérénité qu'au temps de saint Louis, les anciennes vérités qui depuis longtemps sont devenues des erreurs », p. 297. Sur le rôle de la représentation spatiale des animaux au Moyen Âge voir Jacques Voisenet, « L'animal et la représentation de l'espace chez les auteurs chrétiens du Haut Moyen Âge », dans A. Couret et F. Oge, dir., *op. cit.*, p. 253-280.

<sup>72</sup> Le thème des marges à drôleries, où les représentations simiesques y sont d'ailleurs particulièrement foisonnantes, est actuellement étudié dans les meilleurs travaux par Jean Wirth et ses collaborateurs, *Les marges à drôleries des manuscrits gothiques (1250-1350)*, avec la collaboration d'Isabelle Engammare *et al.*, Genève, Droz, 2008. Aussi, Jean Wirth, « Les singes dans les marges à drôleries des manuscrits gothiques », *Micrologus*; 8, t.2, 2000, p. 429-444. Voir annexe, fig. 1.

<sup>73</sup> Outre les études précitées de R. Delort, M. Pastoureau, J. Voisenet, J. Berlioz et M.-A. de Polo Beaulieu, nous donnons aussi à titre d'exemples consultés certaines des plus significatives d'un corpus général : Henri La Croix-Haute, *Du bestiaire des alchimistes*, Grenoble, le Mercure dauphinois, 2003; Marie-Hélène Tesnière, *Bestiaire médiéval : enluminures*, [Paris], Bibliothèque nationale de France, 2006; Janetta Rebold Benton, *Bestiaire médiéval : les animaux dans l'art du Moyen Âge*, Paris, Abbeville, 1992; Joyce E. Salisbury, *The Beast within. Animals in the Middle Ages*, New York, Routledge, 1994; Arianne et Christian Delacampagne, *Animaux étranges et fabuleux : un bestiaire fantastique dans l'art*, Paris, Citadelles & Mazenod, 2003.



catalogue biographique plus ou moins étoffé de la faune à décrire. C'est ainsi que s'est constituée une zoohistoire globale dans son questionnement quant à l'animal. Ainsi, la zoohistoire est à la fois fractionnée dans ses résultats, non seulement par champ disciplinaire, mais aussi par espèce en cause ou encore par segment chronologique comme en témoigne la répartition des travaux de recherche dans les nombreuses bibliographies consultées. Les recherches des historiens de l'art et des médiévistes ont d'abord porté sur les animaux les plus en vue de la société, incontournables dans tous les bestiaires, au premier rang desquels se hissent le noble lion, roi terrestre, tout comme l'aigle, son homologue ailé, ainsi que le dauphin, le poisson couronné<sup>74</sup>. D'autres animaux ont eu une bonne couverture historique, conformément à leur utilité (ou leur nuisance) dans la vie quotidienne, en particulier pour le cochon<sup>75</sup>, mais aussi le cheval et le bœuf<sup>76</sup>, tout comme ceux liés à la chasse comme le chien, le cerf et le faucon<sup>77</sup>. Le même schème s'applique pour certaines créatures récurrentes de l'imaginaire folklorique<sup>78</sup> et fantastique telles que la licorne, le dragon ou le griffon<sup>79</sup>. Mais il y a aussi l'histoire des animaux indésirables,

<sup>74</sup> M.-H. Tesnière, *op. cit.*, p. 10 et 225; Lucia Impelluso, *La nature et ses symboles*, Paris, Hazan, 2004, p. 293-295; Guy de Tervarent, *Attributs et symboles dans l'art profane, 1450-1600. Dictionnaire d'un langage perdu*, 2<sup>e</sup> éd. fondue et corrigée, Genève : Droz, 2000 (1<sup>ère</sup> éd. 1958), p. 22-27 et 289-295; M. Pastoreau, « L'animal et l'historien... », dans *op. cit.*, p. 22 (dauphin). Le lion et l'aigle partagent universellement et de tout temps cet attribut d'animal suprême, voir J. Auberger et P. Keating, *op. cit.*, p. 229 et François de La Breteque, « Du symbole à l'attribut, de l'attribut à l'emblème : le lion au Moyen Âge, usages sociaux d'une image animale », dans A. Couret et F. Oge, dir., *op. cit.*, p. 75-88.

<sup>75</sup> M. Pastoreau, *Le cochon : histoire d'un cousin mal aimé*, [Paris], Gallimard, 2009 et dans « L'animal et l'historien... », p. 18-21. Pastoreau traite le cas du cochon comme « l'animal le plus semblable à l'homme » du point de vue biomédical des auteurs de la tradition anatomique, et est aussi la « vedette » des bestiaires judiciaires au Moyen Âge, lui qui se retrouve le plus fréquemment représenté du fait que « les porcs abondent et vagabondent ». Voir aussi J. Auberger et P. Keating, *op. cit.*, p. 225 et Michel Rousseau « Les procès d'animaux », dans A. Couret et F. Oge, dir., *op. cit.*, p. 89-98.

<sup>76</sup> G. de Tervarent, *op. cit.*, p. 118-119 et 71-72 et Jean-Pierre Digard, « Avatars du statut culturel du cheval de selle dans l'Occident moderne », dans A. Couret et F. Oge, dir., *op. cit.*, p. 509-524.

<sup>77</sup> G. de Tervarent, *op. cit.*, p. 120-123 et 198-200; Denis Chevallier, « L'abeille, le porc et le chien : essai d'interprétation du statut de l'animal », dans A. Couret et F. Oge, *op. cit.*, p. 195-204. Pour une discussion plus approfondie des manuels de chasse et de pêche et de leurs animaux affiliés, voir R. Delort, *Les animaux ont...*, p. 59-62.

<sup>78</sup> Pour le folklore français, plusieurs études font mention du travail pionnier effectué par Paul Sébillot, *Le folklore de France*, Paris, Librairie orientaliste et américaine E. Guilmoto, 1904-1907. Le volume 3 concerne spécifiquement le folklore lié à « La faune et la flore », p. 3-155. Voir aussi le texte susmentionné de Dan Sperber sur les animaux fantastiques dans le folklore.

<sup>79</sup> M.-H. Tesnière, *op. cit.*, p. 10 et 225; G. de Tervarent, *op. cit.*, p. 184-186, 246-47 et 281-287; M. Pastoreau, *L'Art héraldique au Moyen Âge*, Paris, Seuil, 2009, p. 207. J. Auberger et P. Keating soulignent que

stigmatisés par les commentateurs chrétiens médiévaux dans une catégorie inlassablement malmenée par la tradition culturelle européenne. Cette catégorie où la faune intervient sous forme de vices zoomorphisés cadre parfaitement avec les référents de la morale chrétienne conçue dans l'optique anthropocentriste du monde des animaux où tous doivent occuper les rangs subalternes de la création, en dessous de l'homme<sup>80</sup>. À titre d'exemple, les bestiaires du diable pour la création des blasons et des armoiries récupèrent symboliquement certains animaux dans leur rôle figuratif du vice<sup>81</sup>. De manière générale, ce traitement est réservé aux oiseaux nocturnes<sup>82</sup>, au serpent, au crapaud<sup>83</sup>, à l'âne<sup>84</sup>, au lièvre<sup>85</sup>, au renard<sup>86</sup> et au bouc<sup>87</sup>. Et c'est dans cet inquiétant univers que se glisse généralement la représentation du singe<sup>88</sup>.

Les recherches des médiévistes et de certains historiens de l'art mènent à des conclusions probantes que nous exploiterons dans notre analyse. Selon leurs recherches, au Moyen Âge et à la Renaissance, même si l'animal n'a « pas la moindre autonomie par rapport à l'homme », il ne peut pas non plus être dépourvu de sens dans le schéma conceptuel chrétien de la création divine puisque, étant un être animé,

---

l'iconographie et les textes mésopotamiens fournissent beaucoup d'exemples à l'imaginaire occidental pour les « griffons, sphynx et autres lions ou taureaux ailés », *op. cit.*, p. 220.

<sup>80</sup> Voir J. Auberger et P. Keating, *op. cit.*, p. 36-41.

<sup>81</sup> J. Auberger et P. Keating, *op. cit.*, p. 37-38 et 218-221; M. Pastoureau, *L'Art héraldique...*, p. 204-207.

<sup>82</sup> Comme la chouette ou le hibou, associés à l'obscurité et donc opposés à lumière du Christ - voire à la cécité du peuple juif dans l'imaginaire chrétien. Voir L. Impelluso, *op. cit.*, p. 296-299 et G. de Tervarent, *op. cit.*, p. 124-25. M. Pastoureau parle du corbeau dans *L'art héraldique...*, p. 207. Il y a un interdit général pour l'ensemble des corvidés (corbeau) comme l'expliquent B. Laurieux, *op. cit.*, p. 77 et P. Sébillot, *op. cit.*, p. 221.

<sup>83</sup> G. de Tervarent, *op. cit.*, p. 396-409 (serpent); M. Pastoureau, *L'art héraldique...*, p. 207 et Liliane Bodson, « L'évolution du statut culturel du serpent dans le monde occidental de l'Antiquité à nos jours », dans A. Couret et F. Oge, dir., *op. cit.*, p. 525-548 ; J. Auberger et P. Keating, *op. cit.*, p. 38 (serpent et crapaud); J. Berlioz et M.-A. de Polo Beaulieu, *op. cit.*, p. 11 (crapaud).

<sup>84</sup> G. de Tervarent, *op. cit.*, p. 49-51.

<sup>85</sup> B. Laurieux, *op. cit.*, p. 74-77.

<sup>86</sup> Voir études de Claude Rivals, Dominique Alibert et Anne Bourniquel-Weyder sur le renard dans A. Couret et F. Oge, dir., *op. cit.*, p. 431-456. Grande popularité de la figure du renard, animal éponyme des célèbres fables médiévales *Le roman de Renart*. Sur l'impact de ce récit, voir J. Berlioz et M.-A. de Polo Beaulieu, *L'animal exemplaire...*, p. 10.

<sup>87</sup> G. de Tervarent, *op. cit.*, p. 72-73; M. Pastoureau, *L'art héraldique...*, p. 207; J. Auberger et P. Keating, *op. cit.*, p. 38.

<sup>88</sup> Nous reviendrons abondamment sur la figure du singe. Citons quelques références d'historiens au sujet de son apparition dans les bestiaires médiévaux : M. Pastoureau, *L'art héraldique...*, p. 207; J. Berlioz et M.-A. de Polo Beaulieu, *op. cit.*, p. 11 et surtout les travaux de J. Wirth, « Les singes dans les marges... », *op. cit.*, p. 429-444.



il est doté d'attributs physiques et moraux comme autant de « signe[s] adressé[s] aux hommes par le Tout-Puissant »<sup>89</sup>. D'une part, toute la faune de l'arche de Noé a été remodelée aux critères de la morale chrétienne « pour en faire des modèles ou des repoussoirs didactiques »<sup>90</sup>. D'autre part, s'ajoute la présence incontournable du poids de la tradition qui fige le statut de l'animal et empêche sa réhabilitation ultérieure. Dans la description de cet amalgame, on ne saurait être plus directif que l'historien Jacques Voisenet dans un chapitre décapant sur la force centripète de l'*auctoritas* chrétienne, patristique et scripturaire<sup>91</sup>. Il insiste sur la dépendance contraignante de l'héritage descriptif et iconographique « répétitif » et « fossilisé » de la faune au Moyen Âge, d'une sévère pesanteur pour les écrivains qui chargent les caractéristiques représentatives du monde « à l'intérieur d'un cadre rigide »<sup>92</sup>. En somme, les recherches historiques expriment unanimement cette idée qui confirme l'évolution et la constitution du bagage culturel biographique des animaux, symptomatiquement tributaire d'une récupération servile de notions souvent très éloignées de la réalité<sup>93</sup>. De son côté, la symbolique des animaux atypiques perçus comme *exceptionnels* et *merveilleux*, similaires d'un point de vue conceptuel, offre même d'autres avantages intéressants pour notre questionnement. Leur symbolique est soulignée dans les études pionnières de Jurgis Baltrusaitis et se réduit parfaitement

<sup>89</sup> P. Bonnassie, « préface », dans J. Voisenet, *Bestiaire chrétien...*, p. 10.

<sup>90</sup> J. Auberger et P. Keating, *op. cit.*, p. 217.

<sup>91</sup> J. Voisenet, chapitre V, « Une image dépendante, stéréotypée et anti-naturelle », dans *Bestiaire chrétien...*, p. 201-255.

<sup>92</sup> *Ibid.*, respectivement p. 212-213, 219 et 203.

<sup>93</sup> À propos de la tradition légendaire des animaux et des erreurs transmises à travers le temps, R. Delort insiste sur l'importance fondamentale d'Isidore de Séville (570-636) « car c'est lui qui a transmis au Moyen Âge chrétien ces fatras de connaissances qui ont été pendant des siècles tenues pour paroles d'évangiles. Propagateur des acquis de ses prédécesseurs, il est aussi responsable des lacunes et des erreurs de la zoologie occidentale, car de l'énorme legs antique il n'a pas toujours su, compris ou voulu communiquer les enseignements des manuscrits qu'il pouvait peut-être encore consulter... », *Les animaux ont...*, p. 54. Ajoutons aussi tous les intellectuels, abondamment cités à travers les sources et la littérature scientifique, qui ont jeté une pierre culturelle significative dans l'édifice de la tradition animalière médiévale, et à la source antique desquels se trouve le texte de l'anonyme du *Physiologos* (II<sup>e</sup> siècle) et discuté par Arnaud Zucker, « Morale du *Physiologos* : le symbolisme animal dans le christianisme ancien (II<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> s.) », *Rursus*, 2, 2007. Les intellectuels comme Hildegarde de Bingen (1098-1179), Barthélemy l'Anglais (vers 1240), Thomas de Cantimpré (1186-1263), Vincent de Beauvais (1190-1264), Albert le Grand (1193-1280) sont tous brièvement présentés par R. Delort, *Les animaux ont...*, p. 49-57.

à la mécanique de récupération culturelle du christianisme triomphant<sup>94</sup>. En frappant l'imaginaire des contemporains, les représentations de l'animal fantastique ont un effet amplificateur faisant ressortir la surface apparente des normes culturelles et sociales communément admises. J. Baltrusaitis commente cette *symbolique* qui « repose sur l'écart qu'il manifeste par rapport à la normale. Cette "distance" est d'autant plus spectaculaire et donc "parlante" lorsqu'elle concerne les bêtes sauvages, exotiques ou fantastiques »<sup>95</sup>.

La conception du sauvage et du merveilleux apparaît à plus forte raison pour le XVI<sup>e</sup> siècle que nous étudions, puisque les récits de voyage fournissent alors « une grande mine de renseignements [où] les narrateurs privilégient tout naturellement la nouveauté et l'étrange »<sup>96</sup> et viennent ainsi alimenter et élargir considérablement – de surcroît grâce à l'imprimerie – le spectre des possibilités dans cette galerie de portraits hétéroclites des animaux. L'époque est prolifique pour ce type de récit qui exploite les effets d'une écriture élaborée dans un rapport de « soumission aux préjugés et aux autorités traditionnelles [qui] entre constamment en conflit avec les résultats de l'expérience » selon T. Todorov, alors qu'une grande part de la conception du monde mystérieux et lointain provenait de la « projection du familier (serait-il un peu étrange) sur l'inconnu »<sup>97</sup>.

En définitive, relevons les propos des historiens Éric Baratay et Jean-Luc Mayaud à l'égard des thèmes abordés depuis les années 1980 dans le découpage chronologique de l'historiographie. Si les études en zoohistoire sont bien définies

---

<sup>94</sup> J. Baltrusaitis, *Le Moyen Âge fantastique...* Dans la même veine, J. Auberger et P. Keating, *op. cit.*, p. 220, soulignent non seulement Baltrusaitis mais réfèrent aux désormais classiques Jenata Rebold Benton, *op. cit.*, 1992, ainsi que A. et C. Delacampagne, *op. cit.*, 2003.

<sup>95</sup> J. Voisenet, *Bestiaire chrétien...*, p. 246-249.

<sup>96</sup> R. Delort, *Les animaux ont...*, p. 67. Il marque au passage l'apport des récits de voyageurs au XVI<sup>e</sup> siècle comme le cas du cosmographe André Thevet ainsi que ces prédécesseurs tels Ctésias, Xénophon, Arrien ou Marco Polo, p.69-72. Voir aussi J. Auberger et P. Keating, *op. cit.*, p. 218-220 et 226.

<sup>97</sup> Tzvetan Todorov, « Voyageurs et indigènes », dans Eugenio Garin, dir., *L'homme de la Renaissance*, Paris, Seuil, 2002 (1<sup>ère</sup> éd. 1990), citations respectivement p. 348 et 345.

pour l'Antiquité et le Moyen Âge, disent-ils, elles sont lacunaires pour l'époque moderne où l'animal est surtout connu en des termes de consommation<sup>98</sup>, contrairement à l'affirmation de Lévi-Strauss. C'est donc en partie pour combler ce manque à *penser* dans l'historiographie que nous tenterons d'enrichir les recherches sur la place symbolique de l'animal en France au XVI<sup>e</sup> siècle à travers ses représentations, en suivant de plus près le travail d'analyse effectué par les études similaires pour les périodes précédentes, tout comme celles, plus récentes, dans le domaine des arts.

### 1.3.3 *La zoohistoire dans le creuset des expositions sur les animaux*

L'intérêt pour le bestiaire ne s'est finalement jamais démenti à travers les âges en Occident. Du bestiaire médiéval naissent, par-delà le caractère moral et sentencieux du contenu pédagogique, de multiples formes de représentations artistiques des animaux, réinventant et exploitant toutes les espèces des faunes réelles et imaginaires. L'animal dessiné par l'homme n'est jamais anodin puisqu'il témoigne constamment d'un sens voulu et exprimé par un ou plusieurs individus ou groupes particuliers. C'est une des raisons qui nous poussent à intégrer quelques conclusions synthétiques tirées du domaine des arts, et en particulier par l'entremise d'excellents catalogues d'expositions sur les animaux dont l'apport est désormais incontournable de l'historiographie de la zoohistoire<sup>99</sup>. L'extraordinaire foisonnement des publications liées aux expositions mettant en vedette les animaux parle de lui-même sur l'engouement engendré par ce sujet dans nos sociétés occidentales<sup>100</sup>. Parmi les

<sup>98</sup> É. Baratay et J.-L. Mayaud, « Avertissement » du numéro spécial « Un champ pour l'histoire : l'animal », *Cahiers d'histoire*, 42-3/4, 1997.

<sup>99</sup> Ce constat a aussi été fait récemment par J. Auberger et P. Keating, *op. cit.*, p. 217.

<sup>100</sup> Déjà mentionné dans la préface de l'ouvrage de D. Donald, *op. cit.*. Bien que cette étude ne couvre pas notre ère spatio-temporelle, l'auteure fait mention des thèmes de l'anthropocentrisme et de l'anthropomorphisme chez Linné, Buffon et Darwin, et elle montre qu'ils sont récurrents dans les représentations animalières de l'histoire de l'art en Occident. Dans cette même veine, trois ouvrages sérieux et exhaustifs, précurseurs en la matière mais étroitement associés à la démarche de H.W. Janson, ceux de Francis Klingender, *Animals in Art and Thought to the End of the Middle Ages*, Cambridge, Mass. : MIT Press, 1971; B. Rowland, *op. cit.*, catalogue d'exposition



expositions récentes, deux recueils retiennent particulièrement notre attention pour la pertinence de leurs analyses concernant le rapport historique entre l'homme et l'animal. Le premier se concentre sur plusieurs thématiques historiques abordées précédemment. Il s'agit du catalogue d'exposition *Hommeanimal : histoires d'un face à face*<sup>101</sup> qui fait lumineusement le point sur le leitmotiv des figures anthropomorphiques et/ou zoomorphiques dans l'histoire l'art, de même que sur les intentions artistiques voulant faire de l'homme une créature interdépendante de l'espèce animale. D'un point de vue historique, les auteurs marquent l'ère du changement de mentalité à travers les productions artistiques, qui s'opère au tournant du XX<sup>e</sup> siècle, alors que nos rapports et nos perceptions relatives à la faune s'inversent progressivement et pour la première fois en faveur du sujet représenté. Les références aux sources et aux idées impliquant les animaux dans l'art du XVI<sup>e</sup> siècle y sont particulièrement inspirantes. Le second catalogue d'exposition, intitulé *Beautés monstres*<sup>102</sup>, se concentre sur le thème de l'homme moderne réduit à l'état de *curiosité*, transgressant la frontière normative quelque part entre l'animal et le monstre. Les auteurs suggèrent plusieurs pistes de lecture sur le concept de monstrosité à l'époque moderne, lequel englobe implicitement les concepts de représentation et d'identité que nous exploitons dans la présente analyse. Ces catalogues d'exposition sur les animaux à travers les âges bonifient la perspective sur

---

*Animals in art*, London, British Museum, 1977. L'engouement de la dernière décennie est mesurable à l'aune des nombreuses publications découlant d'expositions dans le domaine des arts visuels et plastiques, notamment : Françoise Cohen assistée de Delphine Verrières (commissariat de l'exposition), *La Part de l'Autre*, Arles, Actes Sud; Nîmes, Carré d'art-Musée d'art contemporain, 2002; Caroline Corre (commissariat), *Animal*, catalogue d'une exposition tenue au Musée Bourdelle, du 24 septembre 1999 au 16 janvier 2000, Paris, Paris-Musées, Somogy, 1999; Vinciane Despret, dir., *Bêtes et hommes*, Paris, Gallimard, 2007; Christiane Falgayrettes-Leveau (commissaire), *Animal*, Paris, Musée Dapper, 2007; Bernard Fibichier, dir., *Comme des bêtes : ours, chat, cochon & cie.*, Lausanne, Musée cantonal des beaux-arts / Milan : 5 continents, 2008; Arianne Faber Kolb, *Jan Brueghel The Elder. The Entry of the Animals into Noah's Ark*, Los Angeles, J. Paul Getty Trust, 2005; Chantal Michetti-Prod'hom et Magali Moulinier assistées de Martine Magnin et Cristina Carballo, *Bêtes de style = Animals with style. Catalogue d'exposition*, Milan, 5 Continents/Lausanne, Mudac, 2006.

<sup>101</sup> Voir le catalogue de Laurent Baridon et Martial Guédron (commissariat de l'exposition), *Hommeanimal : histoires d'un face à face*, Strasbourg, Musées de Strasbourg, Paris, A. Biro, 2004.

<sup>102</sup> Martial Guédron et Sophie Harent, dir., *Beautés monstres : curiosités, prodiges et phénomènes*, Paris, Somogy, Nancy, Musée des beaux-arts, 2009.

le long terme de notre étude en ouvrant des avenues connexes à celles développées au niveau des représentations du corps humain et du concept de monstruosité<sup>103</sup>.

En somme, nous retenons de ce parcours historiographique que la zoohistoire est un champ disciplinaire récent en dépit de ses racines qui la font naître du corpus des *histoires naturelles* chez les Anciens. Elle s'est totalement redéfinie au milieu du XX<sup>e</sup> siècle par les multiples contributions de plusieurs approches scientifiques, relevant autant du domaine des sciences naturelles que de celui des sciences humaines et des arts. L'animal devient alors *sujet d'histoire* à part entière, chose impensable au Moyen Âge dans l'optique d'une culture religieuse chrétienne qui se servait de la faune représentée pour guider l'homme en société. Impensable aussi de concevoir l'animal sur un pied d'égalité avec l'homme, malgré l'évidence des ressemblances, dans cette même conception symbolique de la création de l'univers. Et pourtant, à la croisée de ces deux enveloppes charnelles, nous ne devons pas nous étonner de rencontrer aléatoirement quelques représentations étrangères, monstrueuses et fantastiques dans les sources du XVI<sup>e</sup> siècle. Le bagage culturel infamant du singe fera de cet animal une plate-forme idéale de représentation symbolique dans les luttes fratricides entre catholiques et protestants en quête de justification et d'identité socioreligieuses.

---

<sup>103</sup> Un des textes fondateurs est l'essai sur « La monstruosité et le monstrueux » de Georges Canguilhem dans *La connaissance de la vie*, Paris, Vrin, 1998 (1<sup>ère</sup> éd. 1992), pages 171-184. Nous retrouvons des développements similaires dans l'excellent essai de Katerina Stenou, *Images de l'autre. La différence : du mythe au préjugé*, Paris, Seuil-UNESCO, 1998. Impossible de passer sous silence l'important travail de recherche effectué par l'historien Jean Céard sur lequel nous reviendrons : *La nature et les prodiges: l'Insolite au XVI<sup>e</sup> siècle, en France*, Genève, Librairie Droz, 1977; *Le corps à la Renaissance : actes du XXX<sup>e</sup> colloque de Tours 1987*, Paris, Aux Amateurs de livres, 1990; *Pour une histoire de l'irrationnel : l'imaginaire scientifique au XVI<sup>e</sup> siècle*, Liège, Section d'histoire, [1983]. Plus récemment, et dans la veine de l'histoire des sciences, citons Rafael Mandressi, *Le regard de l'anatomiste. Invention du corps en Occident*, Paris, Seuil, 2003 et Joan B. Landes et Laura Lunger Knoppers (éd.), *Monstrous Bodies / Political Monstrosities in Early Modern Europe*, Ithaca and London, Cornell University Press, 2004.



## CHAPITRE II

### HISTORIOGRAPHIE DE L'ÉTUDE DES REPRÉSENTATIONS SIMIESQUES AU XVI<sup>e</sup> SIÈCLE

Un rasoir à la main et toute barbouillée de savon, elle [la bête] était assise devant un miroir, et essayant de se raser, comme sans doute elle l'avait vu faire à son maître en l'épiant par le trou de la serrure [...] La vue du sang transforma sa fureur en frénésie [...] Les voix entendues par les gens de l'escalier étaient ses exclamations d'horreur et d'effroi mêlées aux glapissements diaboliques de la bête [...] – Ceci, dis-je, n'est pas la trace d'une main humaine<sup>1</sup>.

Ce chapitre propose de présenter les concepts de représentation et d'identité, pierres angulaires de notre étude. Les recherches actuelles sur ces concepts recoupent plusieurs champs des sciences humaines auxquelles nous aurons soin de tirer la matière qui servira à témoigner des formes d'utilisation des représentations simiesques au XVI<sup>e</sup> siècle. Il sera question du mécanisme de la construction du stéréotype et de sa transformation, de son sens, de son efficacité et de la pérennité des concepts culturels de représentation dans la tradition ainsi que de la constitution et de l'affirmation des identités par l'entremise de l'altérité. Enfin, il s'agit de déterminer les balises spatiales et chronologiques de notre étude à l'aide d'une sélection faite dans un corpus de sources du XVI<sup>e</sup> siècle parmi les acteurs et leurs exemples les plus significatifs de la période.

---

<sup>1</sup> E. A. Poe, *Double assassinat dans la rue Morgue suivi de Le mystère de Marie Roget*, traduction de Charles Baudelaire, Paris, J'ai Lu, 1994 (éd. originale 1841), respectivement p. 42, 43, 44 et 37.

Revenons à l'extrait précédent. Le mystérieux meurtrier de *Double assassinat dans la rue Morgue* n'est nul autre que la figuration très caractérisée d'un orang-outang issue d'une culture anthropocentrique qui se sert de l'animal comme icône antithétique de la civilisation moderne. Chez Poe, et dans toutes les littératures fictionnelles et scientifiques avant lui, la représentation simiesque se compose en gros à partir d'un ensemble connu de clichés provenant de la tradition antique et médiévale. Ainsi, le singe est une créature inéluctablement laide<sup>2</sup>, invariablement assujettie au diable<sup>3</sup>, manifestement stupide, entre autres parce qu'elle est incapable de s'exprimer avec des mots<sup>4</sup> et qu'elle est facile à piéger<sup>5</sup>, doublée d'une dangerosité due à ses instincts sexuels et sanguinaires<sup>6</sup> et qui est dotée d'un don proverbial pour

<sup>2</sup> Dans *Éloge de la Folie* (1511), chapitre XVII, Érasme cite le proverbe grec maintes fois repris : « Car on redouble son vice à le maquiller de vertu en dépit de la nature, et à forcer son talent. De même que, selon le proverbe grec, « un singe est toujours singe », même s'il est habillé de pourpre... », traduction de Jean-Claude Margolin dans *Érasme*, édition établie par C. Blum et al., op.cit., p. 24. Voir aussi l'édition récente de Jean-Claude Saladin, dir., *Les adages. Érasme*, Paris, Les Belles Lettres, 2011, vol. 1, Adages 610 et 611 p. 481-482. L'adage est repris dans des termes similaires par Sebastian Franck « Der Schoenst aff ist ein unflat » que l'on peut traduire par « Le plus beau singe est laid (ou sans éclat) », 1541, cité par Sullivan, « Peter Bruegel the Elder's Two Monkeys : A New Interpretation ». *The Art Bulletin*, vol. 63, no1 (mars 1981), p.117 notes 9 et 10. Voir aussi H.W. Janson, chapitre VII « Apes, Folly and Vanitas », dans *Apes and Ape Lore in the Middle Ages and the Renaissance*, London, The Warburg Institute / University of London, 1952, p. 199-238.

<sup>3</sup> William C. McDermott, chapitre VI « The Ape as an Evil Beast », *The Ape in Classical Art and Literature*, Thesis (M.A.), Baltimore, Johns Hopkins University, 1930 qui devint *The Ape in Antiquity*, Baltimore, The Johns Hopkins press, 1938, p. 147-157; Janson, chapitre I « Figura Diaboli. The Ape in Early Christianity », op. cit., p. 13-27; J. Wirth, « Les singes dans les marges... », op. cit., p. 429-430.

<sup>4</sup> La théorie du singe comme *mute philosopher*, (« a race of people, who... refuse to speak », Richard Jobson 1623), attribuée entre autres aux babouins et aux orangs-outangs, fut remise à la mode dans les travaux de sciences naturelles au début du XVIII<sup>e</sup> siècle, dont ceux d'Edward Tyson (1699), voir annexe fig. 29. Elle est culturellement bien ancrée à l'époque où Poe écrit son récit. Par exemple, Charlotte Brontë confirme que «...as monkeys are said to have the power of speech if they would but use it, and are reported to conceal this faculty in fear of its being turned to their detriment... » (chap. XXX, *Villette*, 1853). Tout ce passage est tiré de H.W. Janson, op. cit., p. 336-338.

<sup>5</sup> Ésope (-VI<sup>e</sup> s.), « Le renard et le singe élu roi », *Fables*, édition traduit du grec et présenté par Claude Terreaux, Paris, Arléa, 1994, p. 160, où le renard y va de cette percutante invective : « Un imbécile comme toi, singe, voudrait régner sur les animaux ? ». De cette lointaine tradition naîtra, entre autres représentations graphiques, l'histoire du singe piégé par les bottes du chasseur. Érasme traite aussi de l'anecdote dans son adage 1414 « Un vieux singe finit quand même [par se faire prendre] », éd. J.-C. Saladin, dir., op. cit., vol. 2, p. 281. Nous avons choisi une image de ce thème, tirée des illustrations de Gabriel Salmon sur le texte de Pierre Gringore dans *Les Menus propos* (1521), voir annexe, fig. 8. Elle n'est pas mentionnée par H.W. Janson, bien que pour toutes les références sur l'origine de cette histoire sera « destined to become the most important item in the ape chapters of almost every Bestiary and exempla collection composed after 1200 », consultez H.W. Janson, *Apes and Ape Lore...*, p. 36 et la discussion de son chapitre 2, « The Ape as the Sinner », p. 29-71.

<sup>6</sup> La référence au livre de E.A. Poe et toute la discussion sur l'exégèse de cette histoire proviennent des travaux de H.W. Janson, op. cit., p. 35, notes 26 à 32. L'historien de l'art nous apprend que la tradition sanguinaire du singe, d'une extrême confusion quant à ses origines, est d'abord initiée par les *Fables* d'Ésope (-VI<sup>e</sup> s.), puis sera christianisée dans des versions ultérieures, dont la première serait celle du *De naturis rerum* d'Alexandre Neckam – par ailleurs traducteur latin d'Ésope – et qu'elle compilerait d'autres récits comme ceux d'Horapollon

l'imitation<sup>7</sup>. Ce don d'imitation au sens premier de la *mimêsis*, que l'on retrouve intact tout au long de l'époque moderne dans les théories artistiques, est lourd de conséquences pour le singe. Très important pour la suite de notre recherche, la *mimêsis* est fondamentalement figurative et significative, donc elle « veut dire la représentation, la figuration de quelque chose »<sup>8</sup>. Dès le Moyen Âge, le verbe imiter est surtout compris au sens de tenter de manière fictive de s'approcher du vrai, du réel, du modèle original. C'est bien cette déclinaison péjorative que la tradition retient, faisant du singe imitateur de l'homme une figure homothétique équivalente du diable imitateur de Dieu<sup>9</sup>. Cet extravagant amalgame de stéréotypes associés à la représentation du singe ne s'est pas constitué en un siècle.

Nous le savons maintenant grâce aux recherches de l'historien de l'art américain Horst Waldemar Janson (1913-1982), à qui nous devons la première et, incontestablement, la plus complète des études sur l'histoire culturelle du singe en Occident<sup>10</sup>. Elle est le point de départ obligé pour d'autres chercheurs ayant fait

---

(*Hieroglyphica*, V<sup>e</sup> siècle) et de Claude Élien (*De natura animalium*, VII, 21, début du III<sup>e</sup> s.). L'histoire fut par la suite répétée, enrichie et popularisée au Moyen Âge par Thomas de Cantimpré (†1272) *De naturis rerum* (IV, 96) et Vincent de Beauvais (†1264) *Speculum naturale* (XIX, 107), liant par le fait même l'histoire du singe piégé par la ruse du chasseur.

<sup>7</sup> Voir les *Fables* d'Ésope, notamment « Le singe et les pêcheurs », trad. C. Terreaux, *op. cit.*, p. 40. Voir aussi Érasme, adage 611, éd. J.-C. Saladin, dir., *op. cit.*, vol. 1, p. 482.

<sup>8</sup> Étienne Souriau, dir., *Vocabulaire d'esthétique*, Paris, PUF/Quadrige, 1999 (1<sup>ère</sup> éd. 1990), p. 862.

<sup>9</sup> Erwin Panofsky et l'*ars simia naturae* « L'art singe de la nature », dans *Idea, contribution à l'histoire du concept de l'ancienne théorie de l'art*, Paris, Gallimard, 1983, p. 89, note 95; référence du texte d'E. Panofsky et à l'opposition de l'idée platonicienne du modèle supérieur de la nature dans Bertrand Marret, *Portraits de l'artiste en singe : les singeries dans la peinture*, Paris, Somogy, 2001, p. 19-20 et 97; G. de Tervarent, *op. cit.*, p. 413 et H.W. Janson, chapitre X « *Ars simia naturae* », *op. cit.*, p. 287-325 et enfin, sur l'origine de la *similitudo*, p. 19-20.

<sup>10</sup> H.W. Janson, *Apes and Ape Lore* (1952). Sur l'apport considérable de H.W. Janson dans l'historiographie, voir J. Wirth, *Les marges à drôleries...*, p. 14 et « Les singes dans les marges... », *op. cit.*, p. 429. L'historien dresse dans son dernier ouvrage un important état de la question et reprend les études majeures susmentionnées d'É. Mâle et de J. Baltrusaitis, en particulier *Réveils et prodiges...*, du chapitre 6 « Le réveil du fantastique dans le décor du livre » au chapitre 9 « Allégories et présages fantastiques », p. 196 à 332. Les meilleures études concernant le champ plus spécifique des marges à drôleries dans les manuscrits gothiques, dont les sources sont truffées de représentations simiesques, voir Lilian M. C. Randall, *Images in the Margins of Gothic Manuscripts*, Berkeley – Los Angeles, University of California Press, 1966 et Michael Camille, *Images dans les marges. Aux limites de l'art médiéval*, Paris, NRF Gallimard, 1997 (1<sup>ère</sup> éd. 1992). Une exception notable avant H.W. Janson, l'étude précitée de W.C. McDermott qui ne s'attardait que sur la période antique dans *The Ape in Antiquity* (1938). Cette thèse comporte malheureusement bon nombre d'erreurs d'interprétation et certaines autres lacunes soulevées par H.W. Janson qui, du reste, ne lui enlèvent rien à titre d'ouvrage fondateur sur les représentations simiesques.



quelques chapitres, articles ou essais plus secondaires sur la question<sup>11</sup>. Avant les travaux de Robert Delort et de Michel Pastoureau sur la zoohistoire, avant les notions anthropologiques de Claude Lévi-Strauss sur la symbolique animalière, avant le développement de la primatologie chez Dian Fossey, Birute Galdikas et Jane Goodall<sup>12</sup>, H.W. Janson s'est intéressé à cette figure animale en dressant un portrait ciblé – à proprement parler culturel – des représentations simiesques à travers les sources historiques occidentales. En bon élève d'Erwin Panofsky, Janson utilise la méthode *iconologique*, plus interprétative et significative que celle purement formelle et descriptive de l'*iconographie*, dans le but d'analyser les images et les textes constitutifs de la tradition ancienne relative à la présence figurative du singe<sup>13</sup>. Ce qui nous intéresse particulièrement dans *Apes and Ape Lore*, c'est que l'auteur a réussi à démontrer avec force que l'apport superposé de couches d'idées fragmentaires à propos du singe, où le mythe l'emporte largement sur le savoir empirique, a fini par remodeler plusieurs images factices, mais toujours socialement accréditées d'une *identité simiesque* à travers le temps. L'historien de l'art a donc méticuleusement brossé un portrait historique étoffé, sur une très longue durée, soit de l'Antiquité tardive jusqu'à la Renaissance – avec quelques indications jusqu'au XIX<sup>e</sup> siècle, pour interroger en profondeur l'évolution des thèmes qui s'effacent entre les phases de

<sup>11</sup> Citons quelques études, chapitres ou entrées portant sur le singe dans les représentations occidentales, notamment B. Marret, *op. cit.*, qui met davantage l'accent sur le style des singeries dans l'art du XVIII<sup>e</sup> siècle; John Sorenson, *Ape*, London : Reaktion Books, 2009, qui se contente de résumer l'apport historiographique du XX<sup>e</sup> siècle au même titre que son prédécesseur B. Rowland, « Ape », dans *op. cit.*, p.8-14. Pour l'Antiquité, en complément de W.C. McDermott, voir François Lissarrague, « L'homme, le singe et le satyre », dans Gilbert Romeyer Dherbey, dir., *L'animal dans l'Antiquité*, Paris, Vrin, 1997, p. 455-472. Enfin, dans les dictionnaires et les encyclopédies sur la symbolique animalière, voir notamment l'excellent ouvrage de Hope B. Werness, dir., « Ape », « Baboon », « Chimpanzee », « Gorilla » et « Monkey », dans *op. cit.*, respectivement p. 14, 25-26, 85-86, 200-201, 278-283; Dom P. Miquel, « Singe », dans *op. cit.*, p. 271-272; X.R.M. Ferro, « Mandrill (Cynocephalus) » et « Singe (Simius) », dans *op. cit.*, respectivement p. 279 et 393-395.

<sup>12</sup> Ces chercheurs sont souvent désignés comme étant les « Leakey's Angels » du nom de leur maître à penser, l'archéologue et naturaliste Louis Leakey (†1972). Indubitablement, c'est grâce à ses premiers travaux scientifiques dans les années 1960 que nous connaissons davantage les primates et que leurs représentations se sont détachées du socle de la tradition péjorative anthropocentrique et judéo-chrétienne, comme le souligne J. Sorenson, *op. cit.*, p. 67-69. Voir en particulier le succès international des livres et documentaires de J. Goodall, *My Friends the Wild Chimpanzees*, Washington (D.C.), National Geographic Society, 1969 [1967] et *In the Shadow of Man*, Boston, Houghton Mifflin, London, Collins, 1971.

<sup>13</sup> Erwin Panofsky, *Essais d'iconologie. Les thèmes humanistes dans l'art de la Renaissance*, Paris, Gallimard, 1967 (1<sup>ère</sup> éd. 1939), « préface à l'édition française », p. 3-5 et « introduction », p. 13-45.

changements. Ces phases culturelles sont perceptibles à travers une différenciation des représentations simiesques, en récupérant l'essentiel – mais non la totalité – d'un corpus exhaustif de sources littéraires et iconographiques.

L'historiographie actuelle, pauvre dans les études de représentations simiesques hormis celles effectuées en histoire de l'art, laisse en suspens quelques questions concernant le XVI<sup>e</sup> siècle depuis l'ouvrage de H.W. Janson ou encore ne les aborde pas de front, comme celles que nous nous proposons dans ce mémoire. Lacunaire sur l'aspect sociohistorique, H.W. Janson n'a forcément pas les mêmes problématiques ni les mêmes connaissances des sources de représentation simiesque que celles dont nous disposons aujourd'hui. Toujours grâce aux conclusions de H.W. Janson et aux travaux plus récents sur la zoohistoire, nous savons que c'est ce processus de constitution des représentations animales, changeant selon la culture et l'époque, qui mérite notre intérêt. Essentiel pour nous est le rôle éminemment symbolique de la nature animale qui procurait aux penseurs de diverses époques toute la latitude afin d'y greffer des intentions *naturelles* aux espèces, ce qui les a « incit[és] à inventer des traits ou maintenir des erreurs », comme le rappelle Éric Baratay<sup>14</sup>.

Notre étude vise justement à repérer les couches successives « figée[s] en stéréotypes »<sup>15</sup> du concept simiesque au XVI<sup>e</sup> siècle. Nous cherchons à prendre appui sur la représentation du singe, une figuration textuelle et iconographique récurrente et significative durant les conflits religieux au XVI<sup>e</sup> siècle en France. L'étude de la représentation simiesque est autant utile pour la compréhension des marques identitaires des groupes antagoniques en présence pour l'historiographie des guerres de Religion, que pour l'histoire de l'animal en lui-même dans le créneau de la

<sup>14</sup> É. Baratay, *Et l'homme créa l'animal...*, p. 248.

<sup>15</sup> J. Voisenet, chapitre V « Une image dépendante, stéréotypée et anti-naturelle » dans *Bestiaire chrétien...*, surtout à partir de la partie « Une figure figée et répétitive », p. 212.



zoohistoire. Il semble pourtant que les historiens du XVI<sup>e</sup> siècle ne l'aient étudiée que sommairement comme nous le verrons au chapitre suivant.

## 2.1 Concepts de représentation et d'identité appliqués au contexte des guerres de Religion

Le singe, qu'est-il pour l'homme? Dérision ou honte douloureuse. Tel sera l'homme pour le Surhumain : dérision ou honte douloureuse. Vous avez fait le chemin qui va du ver à l'homme, et vous avez encore beaucoup du ver en vous. Jadis vous avez été singes, et même à présent l'homme est plus singe qu'aucun singe [...]

Or c'était ce même fou que le peuple appelait « le singe de Zarathoustra » [...] On t'appelle mon singe, fou écumant; mais moi je t'appelle mon porc grognon; tes grognements me gâtent jusqu'à l'éloge que j'ai fait de la folie<sup>16</sup>.

Le premier extrait de l'aphorisme nietzschéen placé en exergue résume les questions hiérarchiques posées sur le statut de l'homme dans le règne animal par la figure du singe interposée. Au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, la représentation simiesque fait encore l'objet d'une dérision pluriséculaire qui allait bientôt tirer à sa fin, compressée alors dans l'étau du débat postdarwinien<sup>17</sup>. Le deuxième extrait illustre parfaitement le concept d'identité où la folie, aux accents érasmiens à peine voilés, est incarnée nominativement dans des représentations animalières de choix (singe et porc). Cet exemple de représentation animale, comme d'autres que nous analyserons plus loin, prend ses sources très loin dans la tradition culturelle de l'Occident et enclenche une

<sup>16</sup> Friedrich Nietzsche, deux citations de *Ainsi parlait Zarathoustra*, traduction révisée de Geneviève Bianquis, Paris, GF-Flammarion, 1996, respectivement p. 48 (« prologue, #3 »), 227 et 229. B. Cyrulnik, à qui nous devons le premier extrait, utilise cependant la traduction d'une édition différente de la nôtre dans son texte « Les animaux humanisés », dans *Si les lions...*, p. 17.

<sup>17</sup> Le chapitre 1 de l'ouvrage de H.W. Janson débute avec une savoureuse anecdote du célèbre débat sur la théorie de l'évolution mettant en vedette le singe, sempiternel outil de représentation pour l'homme! Benjamin Disraeli, devant la chambre des Lords en 1864, se pose en champion contre Darwin : « The question is this : is man an ape or an angel? My Lord, I am on the side of the angels », *op. cit.*, p. 13.

série de questions et de pistes de recherches en sciences humaines sur les concepts de représentation et d'identité dans les sociétés du passé.

Les concepts de représentation et d'identité, que nous retrouvons notamment en sociologie dans les représentations sociales<sup>18</sup>, en littérature et en philosophie dans la sémiotique<sup>19</sup> et en histoire de l'art dans l'iconologie<sup>20</sup>, ont aussi été réutilisés par les historiens de l'Europe moderne<sup>21</sup>. Parmi ces derniers, nous sommes grandement redevables aux développements des thèses se rapportant à l'histoire culturelle du social et aux représentations collectives synthétisées par Roger Chartier<sup>22</sup>. Le concept de *représentation* qu'il a défini vient encadrer la démarche méthodologique de notre analyse. Nous partons du principe que la mise en contexte de la production du discours doit être analysée dans nos sources en relation avec les conditions de la création et de construction de sens, combinant les éléments du concept foucauldien de

<sup>18</sup> Voir les études fondamentales en sociologie de la représentation collective par Marcel Mauss dont les Œuvres t.2 *Représentations collectives et diversité des civilisations*, Paris, Éditions de Minuit, 1994-2004 (1<sup>ère</sup> éd. 1969), p.13-89 et t.3 *Cohésion sociale et divisions de la sociologie*, Paris, Éditions de Minuit, 1994-2004 (1<sup>ère</sup> éd. 1969), p.178-245.

<sup>19</sup> Pour la théorie de la réception en littérature par le philosophe, Hans Robert Jauss, *Pour une esthétique de la réception*, Paris, Gallimard, 2002 (1<sup>ère</sup> éd. 1978), puis sur l'utilisation de la sémiotique en histoire, Tzvetan Todorov, *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre*, Paris, Seuil, 1991 (1<sup>ère</sup> éd. 1982).

<sup>20</sup> À la base, citons les études d'iconologie de l'école d'E. Panofsky dont les *Essais d'iconologie* précités. Mentionnons que, en tant qu'étudiant de Panofsky, l'étude essentielle de H.W. Janson *Apes and Ape Lore* reproduit en droite ligne l'analyse et la méthodologie de l'œuvre du grand maître. Aussi, bien qu'il fût tout à la fois philosophe, historien, sémiologue et historien de l'art, Louis Marin a développé la majeure partie des thèses incontournables sur la représentation des mots et des images pour l'étude de l'histoire, particulièrement pour l'Europe des temps modernes, voir *De la représentation*, recueil établi par Daniel Arasse et al., Paris, Gallimard - Le Seuil, 2001 (1<sup>ère</sup> éd. 1994); *Des pouvoirs de l'image. Gloses*, Paris, Seuil, 1993; *Le portrait du roi*, Paris, Éditions de Minuit, 1981. Plus récemment, les meilleurs ouvrages sur la question des images en histoire et produits par des historiens de l'art viennent de Francis Haskell, *L'historien et les images*, Paris, Gallimard, 1995; David Freedberg, *Le pouvoir des images*, Paris, G. Monfort, 1998 et G. de Tervarent, *op. cit.*.

<sup>21</sup> Parmi les ouvrages d'historiens les plus pertinents pour notre étude, citons, outre Louis Marin, l'œuvre pionnière de Michel de Certeau, *L'écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard-NRF, 1975 et que François Hartog résume magistralement dans *Le miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre*, Paris, Gallimard, 1980. Plus récemment, Peter Burke, *Eyewitnessing. The Uses of Images as Historical Evidence*, London, Reaktion, 2001. Au niveau de l'aspect purement médiatique (méthode, intention et impact), l'analyse de la propagande politique et religieuse dans l'Europe moderne est bien représentée par les travaux de Maurice Prestat, « De la guerre psychologique à la guerre médiatique », dans Gérard Chaliand, éd., *La Persuasion de masse : guerre psychologique, guerre médiatique*, Paris, Laffont, 1992, p. 23-81; Luc Racaut, *Hatred in Print : Catholic Propaganda and Protestant Identity During the French Wars of Religion*, Published Aldershot - Burlington, VT, Ashgate, 2002.

<sup>22</sup> Roger Chartier, *Au bord de la falaise : l'histoire entre certitudes et inquiétude*, Paris, Albin Michel, 2009 (1<sup>ère</sup> éd. 1998), chapitre 2 « Le monde comme représentation », p. 75-98. Le développement qui suit se réfère explicitement à cet ouvrage.

« l'appropriation sociale du discours »<sup>23</sup>. On s'approprie un discours pour désigner simultanément le *nous* et l'*autre* à des positions précises et dans les diverses sociétés. Sous ces deux angles opposés, la solidification du schéma et des mécanismes de représentation sociale touchent parallèlement au concept corollaire d'*identité*. R. Chartier souligne l'obligation pour l'historien de rattacher les discours sélectionnés à un individu ou à un groupe qui, dans notre cas, est soit un lettré ou un artiste et qui est d'obédience religieuse catholique (il peut être un « Politique » ou un ultra) ou protestante (surtout calviniste)<sup>24</sup>. L'intentionnalité et la force du discours représenté sont intrinsèquement liées aux prémisses culturelles du groupe auquel il (l'individu, le groupe) se rattache et qui, par le fait même, le définit.

Le contexte de l'époque témoigne, lui aussi, des significations d'une représentation (c.-à-d., l'image de l'homme-singe, la gestuelle simiesque, le discours du singe, etc.) qui se doit d'être socialement et culturellement identifiable par les contemporains afin d'être *efficace*. Par exemple, si un catholique définit un individu ou un groupe protestant comme étant l'égal d'un singe, et vice versa, nous devons comprendre, par le croisement des stéréotypes littéraires et iconographiques de l'époque – qui sont « diversement appréhendés, maniés, compris » –, l'amont et l'aval culturel d'une telle assertion et le but recherché ou, toujours selon R. Chartier citant H. R. Jauss, « l'horizon d'attente » de celle-ci<sup>25</sup>. Ainsi, comment s'est forgée les identités du *nous* et de l'*autre* à travers l'utilisation de la représentation simiesque? H. R. Jauss parle des « éléments constitutifs de la tradition » en les décrivant comme une « structure dynamique qui ne peut être saisie que dans ses *concrétisations* historiques successives » où l'effet de l'œuvre est déterminé par sa réception dans un « dialogue »<sup>26</sup>. Dans notre cas, même s'il s'agit d'un dialogue de

<sup>23</sup> Michel Foucault, *L'Ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1976 (1<sup>ère</sup> éd. 1971), cité par R. Chartier, *op. cit.*, p. 83.

<sup>24</sup> La France protestante adoptera majoritairement dès le milieu du XVI<sup>e</sup> siècle les théories calvinistes. Voir, A. Jouanna et al., *Histoire et dictionnaire des guerres de Religion*, Paris, Robert Laffont, 1998, p. 751.

<sup>25</sup> R. Chartier, *op. cit.*, p. 86 et 88, citant H. R. Jauss, *op. cit.*, p. 245.

<sup>26</sup> H. R. Jauss, *op. cit.*, p. 246.

sourds, les catholiques et les protestants sont bel et bien les protagonistes d'un même théâtre social où chacun tente réciproquement de s'approprier la position civilisée exclusive en tirant l'usufruit des discours qu'ils mettent en action. La tradition simiesque est ici étudiée comme une catégorie culturelle d'idées qui se développe « dans la discontinuité des trajectoires historiques »<sup>27</sup> à travers les médiums de l'écrit et de l'image qui subissent une évolution constante au XVI<sup>e</sup> siècle, passant d'une littérature de persuasion à l'émergence de la propagande<sup>28</sup>.

La *représentation conceptuelle* est un amalgame d'idées qui s'érige, selon Dan Sperber, en un « ensemble de propositions ; les unes décrivent une information nouvelle, les autres font le lien entre cette information nouvelle et le savoir préalablement acquis »<sup>29</sup>. Sur un registre similaire, Jauss parle en des termes introspectifs d'une « sédimentation culturelle inconsciente et [de] l'appropriation résultant d'un choix conscient »<sup>30</sup>. Ces formulations de la représentation conceptuelle touchent directement à la désignation des « hérésies » au XVI<sup>e</sup> siècle. Elles font l'objet de trois importants essais d'analyse des frontières religieuses, où le besoin d'exprimer l'identité de l'autre passe par une liaison faite d'une surenchère de termes qualificatifs où l'inventivité langagière des auteurs finit parfois par institutionnaliser la représentation<sup>31</sup>. Dans le parcours créatif de la validation des histoires entourant le singe au XVI<sup>e</sup> siècle, les différents groupes politico-religieux tenteront d'imprégner leur version du mythe dans les interstices de la tradition chrétienne. L'enjeu de cette

<sup>27</sup> R. Chartier, *op. cit.*, p. 84.

<sup>28</sup> L. Racaut, *op. cit.*, p. 45. Voir tout le chapitre 3, « Polemic, Debate and Opinion-forming in Sixteenth-Century France », p. 38-51, pour une lecture complète des débats et de la littérature scientifique entourant les concepts d'« hybridation des médias » (M. McLuhan) et de propagande au XVI<sup>e</sup> siècle en France. Aussi, pour son aspect d'analyse, M. Prestat, « De la guerre psychologique... », dans G. Chaliand, éd., *op. cit.*, p. 23-81.

<sup>29</sup> D. Sperber, *op. cit.*, p. 5.

<sup>30</sup> H. R. Jauss, *op. cit.*, p. 245.

<sup>31</sup> Gabriel Audisio, « Nommer l'hérétique en Provence au XVI<sup>e</sup> siècle » et M.-M. Fragonard, « La détermination des frontières symboliques : nommer et définir les groupes hérétiques », dans Robert Sauzet *et al.*, *Les frontières religieuses en Europe du XV<sup>e</sup> au XVII<sup>e</sup> siècle. Actes du 31<sup>e</sup> Colloque International d'Études Humanistes*, Paris, J. Vrin, 1992, respectivement p. 17-26 et 37-50. C'est aussi tout le travail effectué par Claude Postel, *Traité des invectives au temps de la Réforme*, Paris, Les Belles lettres, 2004.



bataille symbolique est de taille : légitimer sa place, par ailleurs unique, au sein d'une société bouleversée et morcelée par l'arrivée de nouvelles idées où l'homme lettré de la Renaissance est ouvertement conscient de son degré d'appartenance à sa civilisation<sup>32</sup>. Selon Chartier, la lecture sensible que nous devons faire dans les sources doit « plac[er] l'attention sur les stratégies symboliques qui déterminent positions et relations et qui construisent, pour chaque classe, groupe ou milieu, un « être-perçu » constitutif de son identité »<sup>33</sup>. Il s'agit d'une activité de recherche qui doit porter un regard sur les « grandes procédures d'assujettissement du discours » (M. Foucault)<sup>34</sup>. Si l'humaniste du XVI<sup>e</sup> siècle cherche son identité dans la *civilisation des mœurs* (N. Élias), l'identité de l'animal est quant à elle scellée dans un vieux discours chrétien qui « ne pense l'homme qu'en dévalorisant l'animal »<sup>35</sup>, et vice versa.

En définitive, retenons que les concepts de représentation et d'identité passent par l'expression d'un *nous* et de l'*autre*. En utilisant la représentation simiesque, avec toute la charge symbolique et culturelle négative qu'implique alors le stéréotype dans les textes et les images, l'homme de la Renaissance veut consciencieusement lancer un message. Il cherche à définir sa propre image pour se distancer simultanément de l'étranger dont il veut conjurer la présence néfaste. De tout temps, la représentation simiesque apparaît immuablement dans la culture d'une époque pour incarner un

---

<sup>32</sup> Eugino Garin, « L'homme de la Renaissance », dans Eugino Garin, dir., *L'homme de la Renaissance*, Paris, Seuil, 2002 (1<sup>ère</sup> éd. 1990), p. 8-10 (les caractères nouveaux) et 17-19 avec l'exemple de l'épithète *humaniste* (puisque l'*humanisme* est un concept postérieur, créé au XVIII<sup>e</sup> siècle et qui se répand partout dans la société). Voir aussi Peter Burke, *La Renaissance européenne*, Paris, Seuil, 2000, p. 109-110, où il est question de l'épithète qui se propage hors d'Italie après 1520 par de nouveaux acteurs et grâce à l'imprimerie. Enfin, la « prise de conscience », voir N. Élias, *op. cit.*, p. 72-73.

<sup>33</sup> R. Chartier, *op. cit.*, p. 91.

<sup>34</sup> Le passage complet de Foucault est très explicite : «...les rituels de parole, les sociétés de discours, les groupes doctrinaux et les appropriations sociales. La plupart du temps, ils se lient les uns aux autres et constituent des sortes de grands édifices qui assurent la distribution des sujets parlants dans les différents types de discours à certaines catégories de sujets. Disons d'un mot que ce sont là les grandes procédures d'assujettissement du discours. Qu'est-ce, après tout, qu'un système d'enseignement, sinon une ritualisation de la parole; sinon une qualification et une fixation des rôles pour les sujets parlants; sinon la constitution d'un groupe doctrinal au moins diffus; sinon une distribution et une appropriation du discours avec ses pouvoirs et ses savoirs ? », *op. cit.*, p. 46-47.

<sup>35</sup> É. Baratay, *Et l'homme créa l'animal...*, p. 156.



modèle de repoussoir. Le problème survient lorsque tous se disent chrétiens tout en étant conscients que personne n'agit ni ne pense de la même façon. Au milieu du XVI<sup>e</sup> siècle en France, cette *identité* chrétienne est désormais contestée et suspectée, de part et d'autre, dans la fragmentation des conflits idéologiques du temps. Nous avons besoin d'un terrain où le conflit identitaire est criant pour faire ressortir et exposer le changement dans l'utilisation des représentations. Ici se rencontrent les développements de la zoohistoire et ceux de l'historiographie des guerres de Religion en France.

## 2.2 Problématique et hypothèses

Nous devons maintenant faire converger certaines conclusions d'études portant sur la zoohistoire avec celles sur les représentations simiesques dans la trame historique qui annonce et entame les guerres civiles et religieuses en France au XVI<sup>e</sup> siècle. Constatons dès maintenant que l'image de l'homme lettré de la Renaissance dont il a été question jusqu'à présent est plutôt éloignée des acteurs que nous avons choisis d'analyser à travers la tension extrême des discours religieux. Ce chapitre met l'accent sur la problématique et les hypothèses procédant des concepts de la représentation et de l'identité et qui nous conduisent à formuler notre problème de recherche par rapport aux pistes soulevées par les historiens spécialistes des conflits religieux du XVI<sup>e</sup> siècle.

Nous partirons de la première trace de notre questionnement initial, sur une piste d'interrogation fournie il y a plus d'un siècle par Émile Doumergue et qui est citée dans l'ouvrage de H.W. Janson : « In the sixteenth Century, the Huguenots could be caricatured as apes desecrating the symbols of Catholic faith »<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> H.W. Janson, *op. cit.*, p. 315, note 4 citant l'étude d'Émile Doumergue, *Iconographie calvinienne*, Lausanne, G. Bridel, 1909, « les singes huguenots », p. 158-161.

L'affirmation est-elle véridique et exhaustive? Notre problématique vise justement à éclairer et compléter les liens possibles entre la représentation et l'identité simiesque de cette piste de recherche. Nous pouvons tout de même affirmer que suite aux réformes luthériennes du début du siècle, il est clair que la culture européenne intègre un nouveau concept de représentation de l'*autre* qu'il était impossible de *nommer* auparavant, comme en l'occurrence la représentation du huguenot. Par contre, en guise de questionnement, il n'est pas vain de se demander si les catholiques, pour un même champ représentatif, pouvaient aussi être l'objet d'une raillerie conceptuelle... En termes plus concrets, la représentation simiesque de l'*autre* était-elle efficace et exclusive à un groupe?

L'apparition de chaque nouvelle représentation socioculturelle permet à l'historien d'explorer les moments de rupture et de renouveau des modes d'expression d'un groupe ou d'une société donnée, surtout dans la sphère des combats identitaires. C'est précisément l'axe de recherche de l'historien Philip Benedict dans un texte particulièrement utile pour notre questionnement, *Des Marmites et des martyrs*, où il décortique une autre représentation de la même époque (c.-à-d., la *marmite*) et introduit mot pour mot ce que nous entendons analyser avec notre figure simiesque :

Pendant toute la durée des guerres de Religion en France (1562-1598) les polémistes de l'image et du verbe s'opposèrent pour savoir lequel des deux partis méritait le qualificatif de « marmite » [...] Elle [la lutte] dévoile en effet de nombreuses caractéristiques de la « littérature de combat » de l'époque et permet de voir de quelle manière l'imagerie visuelle a contribué à la formation du langage de ce conflit partisan<sup>2</sup>.

En effet, dans le contexte précis des polémiques religieuses, chaque camp cherche, de manière foncièrement partielle, à s'identifier au Dieu de la Vérité, seule option

---

<sup>2</sup> Philip Benedict, « Of Marmites and Martyrs : Images and Polemics in the French Wars of Religion », dans *La Gravure française à la Renaissance à la Bibliothèque nationale de France*, organisée conjointement par l'Université de Californie à Los Angeles et la Bibliothèque nationale de France, Paris, Los Angeles, University of California, Wight Art Gallery, Grunwald Center for the Graphic Arts, 1994, p. 109.

envisageable, en représentant l'*autre* sous les traits les plus sombres. Cette remarque a aussi été récemment corroborée par Claude Postel dans une étude similaire consacrée aux invectives échangées entre protagonistes dans ces luttes fratricides, où l'on décrit le XVI<sup>e</sup> siècle français comme « particulièrement représentatif de cette progression dans l'anéantissement de l'Autre »<sup>3</sup>. Définir l'*autre* c'est le qualifier, le hiérarchiser, c'est se détacher de lui pour pouvoir mieux justifier son droit d'annihilation. L'historien regarde avec recul ces combats identitaires et il est surtout confronté à une zone culturelle de « frontières vagues et fluctuantes » comme l'explique Katerina Stenou, une zone parfois associée à l'étranger, au monstre ou à l'animal. D'une manière générale, ces combats identitaires sont une manière représentative de « fond[er] le constat de différences perçues comme autant d'anomalies [où] l'exclusion de l'étranger atteint sa forme extrême dans l'imaginaire collectif lorsque prennent corps des mythes affirmant l'existence de races monstrueuses »<sup>4</sup>. En ce sens, la nouveauté de la culture protestante pouvait être appréhendée comme un *corps étranger* dans la perception collective des Européens du XVI<sup>e</sup> siècle. Ainsi, les stéréotypes sociaux sont toujours sujets à modification, modelables à souhait selon les cas et la nature de l'intervention. Ils s'affirment parfois de manière rapide et radicale en dépit d'un fond culturel très ancien et durablement incrusté. Les stéréotypes prennent racine et influencent conjointement les codes symboliques où se mêle l'apport personnel du créateur dans la production d'une nouvelle mouture. En témoigne l'imaginaire collectif de l'Occident à propos du singe, généralement le même dans son jugement péjoratif du II<sup>e</sup> siècle jusqu'au milieu du

---

<sup>3</sup> C. Postel, *op. cit.*, p. 23

<sup>4</sup> K. Stenou, *op. cit.*, respectivement p. 43 et 16. D'un point de vue français, le protestantisme luthérien provient des terres du saint Empire, puis est associé au calvinisme genevois. L. Racaut rappelle combien les polémistes catholiques jouent cette carte de l'étranger pour alimenter la peur de l'autre, commentant par exemple la peur du désordre luthérien ayant causé les Guerres de paysans (1525), *ibid.*, p. 17. Autre exemple probant sur la figure de l'étranger, celle du lansquenet des armées impériales, ces mercenaires responsables du sac de Rome et de la cité du Vatican en 1527. Selon André Chastel, « les traces suffisent à nous rappeler que l'armée impériale était animée par un esprit de croisade antipapiste [...] L'événement fut ressenti dans toute la chrétienté comme une gigantesque profanation [...] On reportait ainsi sur les lansquenets hérétiques tout l'opprobre du pillage et des sacrilèges », dans *Le sac de Rome, 1527 : du premier maniérisme à la Contre-Réforme*, Paris, Gallimard, 1984, respectivement p. 123, 150 et 153.

XX<sup>e</sup> siècle. Janick Auberger et Peter Keating insistent sur le fait qu'une « projection symbolique [...] peut certes, être en rupture avec l'air du temps, [mais elle] applique à l'animal le regard de ses contemporains »<sup>5</sup>. À cet égard, c'est ce regard contemporain que nous voulons étudier à travers certaines représentations simiesques en contexte de polémique religieuse, conscient d'une réorganisation culturelle qu'impliquaient alors les nouvelles idées dans les débats.

Cette discontinuité engendre une transformation potentielle sous forme de gain ou de perte de sens (voire les deux), dans la réception des représentations par les contemporains. La notion sous-tend que notre méthode d'analyse doit témoigner de l'utilisation de la représentation simiesque au XVI<sup>e</sup> siècle dans « la compréhension qui lui rend valeur de présent »<sup>6</sup>, selon la formule de Jauss à propos de la réception et de l'efficacité d'une œuvre créée. C'est pourquoi nous croyons que l'iconologie simiesque telle qu'élaborée par H.W. Janson, remontant le cours chronologique des représentations dans la tradition, décrit bien le dynamisme évolutif des figures de changement. Toutefois, il n'arrive pas toujours à faire comprendre l'efficacité des représentations par rapport aux pertes ou aux gains de sens que les contemporains pouvaient leur attribuer dans leur *présent*. Cette problématique est rapportée par l'anthropologue et philosophe Xosé Ramón Marino Ferro qui soutient que si le sens du symbolisme des bestiaires médiévaux nous échappe, peut-être était-ce déjà aussi vrai, comme l'affirmait Émile Mâle, que « dès la seconde moitié du XVI<sup>e</sup> siècle, l'art du Moyen Âge devint une énigme »<sup>7</sup>? Or, présentée à un moment plus circonscrit dans la discontinuité culturelle de l'histoire, confinée dans ce paradigme où la modification de sens est inéluctable (c.-à-d., la culture protestante n'existait pas avant 1517), notre étude pourra mieux définir le changement et la « nature significative » des représentations simiesques utilisées durant les conflits religieux.

---

<sup>5</sup> J. Auberger et P. Keating, *op. cit.*, p. 228.

<sup>6</sup> H. R. Jauss, *op. cit.*, p. 246.

<sup>7</sup> É. Mâle cité par X.R.M. Ferro, *op. cit.*, p.7.



En bref, ce mémoire s'attache à répondre à cette question : ces figurations simiesques étaient-elles vétustes au point de constituer « une énigme » absconse et inefficace dans les débats ou bien étaient-elles novatrices, compréhensibles et efficaces pour le regard des contemporains ? La réapparition presque spontanée de la figure simiesque, mais cette fois-ci sous les traits *animalisés* du camp religieux adverse, marque à proprement parler une rupture et un renouvellement du mode de cette représentation dont nous tenterons de cerner la signification.

### 2.3 Problème historiographique : l'animalisation de l'*autre* dans la polémique religieuse

Nous devons faire la mise au point du problème de l'animalisation de l'*autre* dans l'historiographie des guerres de Religion pour comprendre la contribution de notre recherche. Toutes nos remarques touchent ici à la *rhétorique de l'altérité* qui, selon les termes de François Hartog, « rassembl[e] les règles opératoires de la fabrication de l'autre »<sup>8</sup>. En contexte de polémique religieuse, nous observons que les règles de cette rhétorique de l'altérité impliquent dans bien des cas une analyse préalable de la symbolique de la zoohistoire puisque plusieurs exemples concernent au premier plan l'animalisation de l'adversaire, ce que soulignent en partie nombre de spécialistes du XVI<sup>e</sup> siècle, bien qu'elle ne concerne souvent que le cas des protestants, comme nous le verrons dans ce chapitre. La problématique de l'animalisation de l'*autre* n'est pas un tout indistinct et doit être désormais traitée de manière plus spécifique. Plusieurs analyses recensées ont contourné ou abordé péremptoirement le cas précis de la représentation simiesque qui offre pourtant des résultats probants dans la sphère de la zoohistoire comme pour l'historiographie des guerres de Religion.

---

<sup>8</sup> F. Hartog, *op. cit.*, p. 224.

Selon nos analyses, notre concept simiesque est un cas de figure différent dans le créneau de l'animalisation et il n'avait pas encore été étudié de front. Parmi bien des cas d'une historiographie relativement récente, prenons celui de l'historien Denis Crouzet qui remarque très bien que des « violences d'animalisation » se mêlent parfaitement au discours du rejet de l'autre en insistant sur le fait que « l'hérésie est pensée comme une chute dans l'animalité », dépistant même chez Ronsard qu'un « réel est perméable à la saisie de l'intrusion de la bête en l'homme, à travers les monstres et prodiges qui se multiplient et en appellent à une prise de conscience collective »<sup>9</sup>. Nous remarquons dans ce cadre d'analyse que l'animalisation de l'adversaire est une prérogative catholique. D. Crouzet cherche à démontrer que, de manière générale, la violence des catholiques se différencie nettement de celle des protestants en ne participant pas d'un même « encodage », car « leurs gestuelles respectives se nient plus qu'elles ne se recouvrent ou se miment »<sup>10</sup>. Mais est-ce bien le cas si nous observons, à une échelle réduite, le cas de la représentation simiesque? Dans la seconde partie de sa thèse, l'historien analyse séparément le discours des répliques adverses et en vient à affirmer que « toute la force de la propagande satirique protestante, qui, il faut le souligner, est peu créatrice, tient au fait qu'elle use de schèmes préexistants qu'elle refaçonne en fonction d'une dénonciation désacralisante »<sup>11</sup>. Une *dénonciation désacralisante*, certes, mais est-ce que la propagande anticatholique de Pierre Viret et de Jean Calvin doit se réduire au seul rire, à un monde inversé de la satire médiévale qui participe ultimement d'une « acquisition collective du champ culturel de la dérision, d'autant plus aisée que les croisements voulus avec la langue rabelaisienne sont très fréquents »<sup>12</sup>? Il faut se pencher plus spécifiquement sur leur démarche argumentative pour comprendre les ressorts de l'animalisation de l'*autre* dans ce contexte religieux.

<sup>9</sup> D. Crouzet, *op. cit.*, respectivement p. 263 et 265.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 263-265.

<sup>11</sup> *Ibid.*, second partie, chapitre IX, 3. « Le rire : de la propagande religieuse à la violence collective », p. 673.

<sup>12</sup> *Ibid.*, second partie, chapitre IX, 3. « Un exemple de permutation carnavalesque : « Messe...vesse » », p. 679.

D'autres historiens, comme l'historien Philip Benedict, ne mettent l'accent que sur une seule œuvre de propagande pour expliquer le phénomène de l'animalisation de l'*autre*. L'historien se penche sur une illustration publiée par Gabriel de Saconay qui présente selon lui une « comparaison allégorique du règne animal » en laissant sous-entendre que « les gravures sur bois accompagnant l'ouvrage [*Genealogie et la fin des Huguenaux*] exploitent le potentiel caricatural évident qu'offrait l'identification des protestants aux singes »<sup>13</sup>. Or, pourquoi ce potentiel caricatural ne serait-il pas plus avantageux pour la propagande protestante, alors qu'une tradition littéraire chrétienne tirée des marges à drôlerie des manuscrits médiévaux démontre clairement, depuis le début du XIII<sup>e</sup> siècle, que l'on se servait très souvent de la figure caricaturale du singe pour tourner en dérision le clergé et l'Église catholique<sup>14</sup>? Par ailleurs, l'historien Luc Racaut suggère que l'utilisation des stéréotypes traditionnels de représentation de l'hérétique est la source principale du problème de la violence des catholiques envers les protestants<sup>15</sup>. Notre recherche s'engage dans cette optique dans le but de resserrer certains éléments sociaux et culturels de la problématique très large de la violence engendrée par la polémique religieuse. Il ajoute cependant que les traces de « diabolisation » sont perceptibles à travers les imprimés de propagandistes catholiques et elles fournissent, selon lui, les indices qui ont « contributed to building a mental picture of Huguenots as monsters »<sup>16</sup>. Abondant toujours dans le même sens, Géraldine Lavieille souligne, cette fois-ci explicitement à l'égard de la représentation simiesque utilisée dans la polémique religieuse, que « ce type de thériomorphisme répond en effet à l'étymologie alors amplement citée par les pamphlétaires catholiques faisant de guenon l'origine du terme Huguenot »<sup>17</sup>. À cet égard, est-ce qu'il est vraisemblable

<sup>13</sup> P. Benedict, « Des marmites et des martyrs » dans *La gravure française...*, p. 121.

<sup>14</sup> Voir annexe, fig. 1. Les illustrations sont tirées de J. Wirth, dir., *Les marges à drôleries...*, dont principalement du chapitre de F. Elsig, « La ridiculisation du système religieux », p. 276-326. Pour un catalogue plus exhaustif du thème de la dérision simiesque, consulter Lillian M.C. Randall, *Images in the Margins of Gothic Manuscripts*, Berkeley – Los Angeles, University of California Press, 1966.

<sup>15</sup> L. Racaut, *op. cit.*, p. 28 et 31.

<sup>16</sup> *Ibid.*, citation à la page 36 et discussion aux pages 31 à 37.

<sup>17</sup> G. Lavieille, *op. cit.*, p. 39.

d'affirmer que la figure du singe était nécessairement associée à celle du huguenot en France? Et à quand remonte la création de cette association culturelle dans la société française?

Nous nous questionnons sur la position à peu près unilatérale des historiens depuis Émile Doumergue au début du XX<sup>e</sup> siècle qui entérine la représentation symbolique du singe en ciblant uniquement l'optique des catholiques envers leurs ennemis protestants. Nous croyons qu'il faut faire les liens nécessaires avec les glissements sémantiques et iconographiques dans l'utilisation des différents types de figures simiesques en fouillant de manière plus approfondie les sources des deux camps en présence. C'est le travail effectué par l'historien Claude Postel dans une analyse récente portant sur les « invectives échangées d'un camp à l'autre et de quelles manières on a voulu les employer pour diaboliser l'adversaire »<sup>18</sup>. Il prétend que l'épithète simiesque est, d'une part, « très utilisé », et que, d'autre part, « si les catholiques l'ont peu employé, les protestants en ont fait grand usage, y compris dans ses formes dérivées : « singeteau », « singeon » et plus souvent « singerie », ainsi que dans des gravures satiriques »<sup>19</sup>. Cette étude nous fournit les indications les plus claires pour circonscrire à la fois notre cadre spatio-temporel et le choix dans l'analyse des sources.

---

<sup>18</sup> C. Postel, *op. cit.*, p. 329.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 362-363.



## 2.4 Cadre spatio-temporel de l'étude

Plusieurs raisons forcent à décentrer la chronologie traditionnellement admise des guerres de Religion en France, soit de 1562 à 1598, afin de mieux étudier le cadre du phénomène des représentations simiesques à partir du moment de leur apparition au sein de la *polémique*<sup>20</sup> religieuse. L'amont du débat dans lequel les protagonistes s'échangent l'épithète simiesque remonte à 1542 et l'aval se perd autour de l'année 1584, concordant ainsi avec l'activité polémique puis la mort de nos quatre acteurs, le déplacement du registre des débats du latin vers le vernaculaire, l'arrivée de la Ligue sur la scène politique et de nouveaux enjeux du conflit, nettement plus éloignés des premiers débats théologiques<sup>21</sup>. D'un point de vue géographique, trois villes d'imprimerie francophone majeures dont sont issues nos sources sont impliquées dans le débat soit Paris, Lyon et Genève. Une des villes d'imprimeries françaises du XVI<sup>e</sup> siècle les plus importantes hormis Paris et sa faculté de théologie, était Lyon, qui fut aussi une des plus proches collaboratrices de Genève dans la publication des œuvres protestantes en langue française<sup>22</sup>. Lyon a été un fief de production

<sup>20</sup> Aux sens étymologique du grec *polemikos*, « relatif à la guerre » et historique du terme « chanson guerrière » (fr. 1578), « qui suppose une attitude critique; qui vise à une discussion vive ou agressive », dans A. Rey, dir., *Le Petit Robert*, Paris, Le Robert, 1993, p. 1717. Jacques Pineaux dans « La métaphore animale dans quelques pamphlets du XVI<sup>e</sup> siècle », dans *Le pamphlet en France au XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris, Cahiers V.L. Saulnier 1- Université Paris-Sorbonne, 1983, note n° 1, p. 35, propose la notion de *pamphlet* qui inclut le socle théorique de nos écrits polémiques « pourvu que celui-ci ne se présente pas isolément mais fasse partie d'un ensemble polémique textuel ou temporel ». Ainsi, il existe effectivement quelques exemples de représentations simiesques précédant les balises de notre sélection, par exemples chez Jean Lemaire de Belges (*Seconde Épître de l'Amant vert*, 1512), Pierre Gringore (*Les Menus propos...*, 1521) ou Antoine Marcourt (*Articles véritables...*, 1534). Par contre, ces sources sont isolées car elles n'ont pas suscité l'amorce d'un échange polémique ultérieur. Les références aux sources de Lemaire de Belges et de Marcourt sont tirées par C. Postel, *op. cit.*, p. 292, 338-339 et 362 et J. Pineaux, *op. cit.*, p. 35.

<sup>21</sup> Frank S. Giese note que durant les 40 années d'activité active du plus important polémiste catholique, soit Artus Désiré, deux développements majeurs ont fait changer la teneur des débats religieux : de la Sorbonne, les débats iront dans la rue et du latin, les textes se tourneront vers le français. Selon l'historien, ce changement est grandement imputable à Désiré et à son œuvre, auquel nous ajoutons les voix d'autres sources qui correspondent exactement à ces limites chronologiques. Voir F.S. Giese, *Artus Désiré Priest and Pamphleteer of the Sixteenth Century*, Chapel Hill, University of North Carolina, Department of Romance Languages, 1973, p. 76 et les remarques similaires chez les historiens P. Benedict, « Of Marmites and Martyrs... », dans *op. cit.*, p. 116 et 128 et C. Postel, *op. cit.*, p. 79.

<sup>22</sup> Les trois premières décennies du XVI<sup>e</sup> siècle sont dominées par la production de Paris et de Lyon qui combinent 90% de tous les imprimés français de la période. Entre 1550 et 1560, Lyon compte cinq à six cents travailleurs du métier du livre. Voir A. Jouanna *et al.*, « imprimerie », dans *La France de la Renaissance. Histoire*

incontournable autant pour les sources catholiques vernaculaires que pour celles des protestants<sup>23</sup> du fait de sa proximité et des réseaux d'échanges commerciaux établis depuis longtemps avec Genève. Ainsi, la cohérence des représentations simiesques est tributaire d'un échange d'idées à l'intérieur d'une polémique entre nos sources vernaculaires et qui partent de ces trois villes en s'étalant sur une période d'environ quatre décennies.

Chronologiquement, nous reprenons en partie la proposition de Claude Postel dans son essai *Traité des invectives*, à savoir les textes parus entre 1510 et 1584 et qui correspondent justement à un « *crescendo de la tension* »<sup>24</sup>. Les premiers textes qui font mention du singe dans le contexte précis de la polémique religieuse sont de la toute fin du règne de François 1<sup>er</sup> (1515-1547) et du début du règne d'Henri II (1547-1559) au moment où « les enjeux théologiques des affrontements religieux se clarifient »<sup>25</sup> et lorsque la « rhétorique de l'exclusion » prendra son essor définitif<sup>26</sup>. Les événements annonciateurs des troubles s'expriment dans le corps de la littérature de combat par les diverses représentations des protagonistes, au début des années 1540. Elles apparaissent donc lentement avant l'ouverture du conflit armé dont le déclenchement officiel en 1562 est l'aboutissement de l'extension politique de cette guerre d'idées et d'images, aux bases fondamentalement religieuses. Précisons que dans notre optique culturelle, il n'y a pas de césure temporelle à prendre en considération lors du déclenchement du conflit en 1562. Nous constatons seulement, comme d'autres historiens, une recrudescence du phénomène pamphlétaire qui

---

et dictionnaire, Paris, Robert Laffont, 2001, p. 880. La ville de Lyon a un caractère international à l'époque et « tiendra un rôle important dans le développement de la Réforme », selon C. Postel, *op. cit.*, p. 49.

<sup>23</sup> En effet, les éditeurs lyonnais publieront en 1540, 1547-48, 1554 et 1560 au moins cinq éditions de livres protestant par année et plus de dix pour les années 1542-45 et 1561. La ville est aussi le berceau des œuvres de François Rabelais, « les livres les plus contestataires » de la période selon Yves Krumenacker, chapitre 3 « Désirs de réforme, hésitations et audaces. Les protestants à Lyon de 1520 à 1562 », dans Yves Krumenacker, dir., *Lyon 1562, capitale protestante*, Lyon, éditions Olivétan, 2009, p. 102-105.

<sup>24</sup> C. Postel, *op. cit.*, p. 17.

<sup>25</sup> A. Jouanna et al., « Henri II », dans *La France de la Renaissance...*, p. 869.

<sup>26</sup> L. Racaut, *op. cit.* p. 5 et 26. L'auteur suit de très près les développements novateurs proposés par l'historien D. Crouzet (*Les guerriers de Dieu*) pour les considérations de genèse et d'identité des troubles religieux, perceptibles dans la littérature eschatologique des quarante années précédant les guerres.

conduit à l'instauration d'un système de censure plus stricte avec le privilège d'édition devenue monopole royal en 1563, sans qu'il entraîne pour autant une augmentation des cas de figure simiesques<sup>27</sup>. Nous remarquons aussi un flou identitaire chez les acteurs et dans leurs idées à travers les textes qui se mettent initialement en place durant les années 1540 et 1550 avant d'être ultérieurement intégrés dans la spécificité d'un groupe mieux défini après le synode national de Paris en mai 1559<sup>28</sup>. On assiste alors à la cristallisation des identités, car jusqu'à la fin du conflit, le « protestant français » devient le *huguenot*, le « catholique » devient le *papiste* et les théories de Calvin deviennent le *calvinisme*, supplantant l'appellation protestante d'obédience luthérienne comme c'était le cas à l'époque de l'affaire des Placards<sup>29</sup>. Cette période marque donc en France l'apogée de l'organisation huguenote et de leur « conscience collective »<sup>30</sup> autour des années 1560, ce qui explique le durcissement du ton et la phase plus agressive du combat symbolique pour la légitimation des groupes et des identités au sein d'une société qui n'admettait jusqu'alors qu'une place unique et indivisible auprès de Dieu.

Le cœur paroxystique de l'intolérance dans les échanges se situe sous le règne de Charles IX (1561-1574) et la régence de Catherine de Médicis (1519-1589), alors qu'on assiste à l'anéantissement des efforts de conciliation des Politiques en 1568 et à

<sup>27</sup> A. Jouanna, *et al.*, *Histoire et dictionnaire des guerres...*, p. 98-101; D. Crouzet, *op. cit.*, chapitre III, « 4. Prophétisme et mobilisation catholique », p. 191-210 et Géraldine Lavieille, *Les illustrations du De Tristibus Galliae : la construction clandestine d'une mémoire ligueuse*. Mémoire de master 1 (Histoire), sous la direction de Olivier Christin, ENSLSH (Lyon), 2006, p. 30.

<sup>28</sup> A. Jouanna, *et al.*, *Histoire et dictionnaire des guerres...*, p. 40-41. Dans ces pages, l'historienne stipule qu'« à partir de 1555, c'est une véritable éclosion des églises à la genevoise, une multiplication spectaculaire ». Ainsi et à cette époque seulement, les camps, les acteurs et les idées en présence sont clairement définis. L'historienne dans *La France de la Renaissance...*, p. 318, commente l'avènement progressif mais remarquable de la réforme calvinienne en ces termes : « Le foisonnement religieux quelque peu anarchique qui caractérisait en France les mouvements dissidents va pouvoir s'ordonner en un corps de doctrine ferme, appuyé sur une organisation ecclésiastique cohérente : c'est une étape capitale dans l'histoire de la Réforme française ».

<sup>29</sup> C'est l'essentiel de l'essai de M.-M. Fragonard, « La détermination des frontières symboliques : nommer et définir les groupes hérétiques », dans Robert Sauzet *et al.*, *Les frontières religieuses en Europe du XV<sup>e</sup> au XVII<sup>e</sup> siècle*. Actes du 31<sup>e</sup> Colloque International d'Études Humanistes, Paris, J. Vrin, 1992, p. 37-49.

<sup>30</sup> A. Jouanna *et al.*, *Histoire et dictionnaire des guerres...*, p. 42. Selon l'historienne, l'année 1562 marque l'apogée de l'effectif huguenot en France qui totaliserait alors environ 10% de la population du royaume répartie en mille quatre cents églises.



la recrudescence des imprimés polémiques catholiques<sup>31</sup>, à la prise de Lyon par les protestants<sup>32</sup>, à l'affirmation des décrets du Concile de Trente et à l'extension des débordements de la Saint-Barthélemy<sup>33</sup>. De part et d'autre, on traque un responsable, un ennemi qui devient de plus en plus *identifié* à mesure qu'il est *représenté* par son propre camp. Dans cette veine, la représentation simiesque, comme d'autres modes de représentations animalières, est alors une figure de rhétorique bien établie dans la polémique religieuse française et souvent utilisée par les différents protagonistes dans leurs défenses et répliques<sup>34</sup>. Finalement, les années 1570 et 1580 correspondent à un changement sensible dans les discours polémiques. Alors que le contenu des premières guerres de représentation est davantage axé sur les confrontations théologiques, elles laisseront rapidement la place à des contenus politiques avec la constitution de la Ligue catholique vers 1584<sup>35</sup>. Notre étude s'arrête ici, dans les limites comprises du discours religieux, dans la mesure où l'animal représenté, tel qu'il est décrit depuis le début de ce mémoire, s'accorde davantage dans son rapport symbolique avec la pensée et la culture chrétiennes<sup>36</sup> que par ses débouchés politiques.

<sup>31</sup> L. Racaut, *op. cit.*, p. 10-11.

<sup>32</sup> À propos de cet événement bien documenté, L. Racaut note « Virulent anti-papal material found another outlet in Lyon, particularly in the year 1562 when the city was briefly in the hands of Protestant forces », *ibid.*, p. 14. Au sujet de la prise de Lyon et des répercussions, voir Yves Krumenacker, dir., *op. cit.*, et la thèse d'Olivier Christin, *Une révolution symbolique : l'iconoclasme huguenot et la reconstruction catholique*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1991.

<sup>33</sup> Un dernier argument s'inscrit dans le changement de ton des discours pamphlétaires alors que tous les grands noms de la montée des discours polémiques (religieux et politique) de 1542 à 1572 sont morts : de Guise (†1563), Calvin (†1564), Montmorency (†1567), prince de Condé (†1569), de Coligny (†1572), de L'Hospital (†1573), voir C. Postel, *op. cit.*, p. 197. À ce contingent, nous ajoutons aussi Pierre Viret, mort en 1571. Quant à A. Désiré et G. de Saconay, ils arrêtent leur production au début des années 1580, comme un peu plus tard celles de Théodore de Bèze (fin des années 1580).

<sup>34</sup> C. Postel, *op. cit.*, p. 292-93 (singerie), 345-46 (babouin) et 362-63 (singe).

<sup>35</sup> C. Postel dans le début du chapitre « L'éclatement du royaume, 1574-1584 » décrit l'évolution et la tournure des échanges entre les protagonistes : « Désormais, la guerre sera de moins en moins *de religion* et de plus en plus *civile* », *op. cit.*, p. 199. P. Benedict est aussi explicite sur le sujet des attaques contre la dissimulation d'un nouvel ennemi commun dans les pamphlets catholiques depuis la création de la Ligue : « ...car contrairement aux phases antérieures des Guerres de Religion, où les huguenots, proclamant ouvertement leur foi, étaient les principaux ennemis de l'église catholique, désormais les grands adversaires de la Ligue étaient des catholiques pratiquants qui estimaient qu'il était plus important de respecter les lois de la succession dynastique et de maintenir la paix en France que d'éliminer l'hérésie », dans *La gravure française...*, p. 128. Pour la constitution de la Ligue catholique et les changements apportés au discours survenus durant cette période, voir aussi l'article « Ligues » de Jacqueline Boucher dans A. Jouanna et al., *Histoire et dictionnaire...*, p. 1042-1044.

<sup>36</sup> F. Poplin, *op. cit.*, p. 13.



Ainsi découpée, notre étude englobe les pôles de la constitution identitaire dans l'organisation des camps en présence, puis la diffusion combative et réciproquement soutenue des débats religieux, entre 1542 et 1584, auxquels se greffent les représentations simiesques comme arme justificative d'une idéologie par certains des acteurs les plus influents. C'est le moment où les protestants Jean Calvin (†1564), Pierre Viret (†1571) et Théodore de Bèze (†1605) se font connaître en France par leurs écrits, traduits du latin ou directement en français, et qui suscitèrent des réactions presque immédiates et spontanées de la part des catholiques ultras comme Artus Désiré (†v.1579) et Gabriel de Saconay (†v.1580). C'est à ce noyau dur de polémistes qui se renvoient violemment les épithètes simiesques dans leur argumentation que nous avons décidé de consacrer l'analyse de notre recherche. Nous justifierons les textes et les images choisis provenant de ces personnalités qui ont marqué l'époque par leurs contributions au débat religieux et parce qu'elles s'inscrivent à l'intérieur d'un échange où on utilise la représentation à des fins identitaires.

## 2.5 Acteurs et sources du débat polémique

D'abord, réglons la question de l'exclusion des textes de Théodore de Bèze dans notre sélection malgré son importance dans la polémique religieuse de l'époque. Les textes du successeur de Calvin à Genève ne présentent, à notre connaissance, aucun cas de figure simiesque, y compris dans *Les vrais portraits des hommes illustres* (1581)<sup>37</sup> où pourtant le théologien ratisse large dans le bagage d'épithètes et de métaphores disponibles à l'époque pour désigner l'*autre* et les problématiques théologiques de son temps. Même s'il fait aussi partie intégrante des débats sur la polémique religieuse, comme en témoigne son apparition fréquente à partir de 1574

---

<sup>37</sup> Théodore de Bèze, *Les vrais portraits des hommes illustres en piete et doctrine, du travail desquels Dieu s'est servi en ces derniers temps, pour remettre sus la vraye Religion en divers pays de la Chrestienté. Plus, quarantequatre Emblemes Chrestiens*, [s.l.], Jean de Laon, 1581.

dans les textes de son plus vif détracteur, Artus Désiré<sup>38</sup>, il ne joue aucun rôle substantiel dans la diffusion de la représentation simiesque. Or, les historiens Eugénie Droz et Frank Lestringant lui attribuent la paternité de l'ouvrage polémique de 1560 intitulé *Satyres chrétiennes de la cuisine papale*<sup>39</sup>. Dans cet illustre pamphlet anticatholique, la figure simiesque est notamment présente au côté du veau et de l'âne pour dépeindre de manière très peu reluisante l'Église catholique romaine. Mais le texte imprimé est anonyme et Claude Postel l'attribue plutôt à Pierre Viret, tout en se gardant une réserve<sup>40</sup>. Qui plus est, dans le ton de ce texte coloré, la satire a une prétention plus comique et le style littéraire rappelle beaucoup plus celui de François Rabelais, voire de Pierre Viret dans son *Dialogues du désordre* (1545), que des textes de Théodore de Bèze.

C'est pourquoi nous croyons que le premier polémiste à utiliser la représentation simiesque dans ses écrits pour décrire l'autre en contexte de contestation des autorités religieuses et qui est, selon nous, l'instigateur de cette forme précise dans la rhétorique d'animalisation de l'adversaire, est le protestant Pierre Viret. Nous avons relevé une seule autre mention plus ancienne des *singeries* en contexte religieux en France, soit celle formulée en 1534 par Antoine Marcourt dans son placard les *Articles véritables*<sup>41</sup>. Par contre, la métaphore simiesque employée dans cette critique de la messe catholique est un cas de figure isolé,

<sup>38</sup> F.S. Giese, *op. cit.* p. 185-186.

<sup>39</sup> Pierre Viret [?], *Satyres chrestiennes de la cuisine papale*, [s.l.], Conrad Badius, 1560. La discussion se trouve à l'origine chez Eugénie Droz, *Les chemins de l'hérésie*, t.4, Genève, Slatkine, 1976, p.81-100, puis reprise et accréditée par F. Lestringant, *Le huguenot et le sauvage. L'Amérique et la controverse coloniale, en France, au temps des guerres de Religion (1555-1589)*, troisième édition revue et augmentée, Genève, Droz, 2004 (1<sup>ère</sup> éd. 1990), p.427, note 10.

<sup>40</sup> Dans la liste bibliographique des sources de l'ouvrage de C. Postel, le texte *Satyres chrétiennes* se trouvent se trouve sous Pierre Viret avec la mention « [?] ». L'index des autorités du catalogue de la Bibliothèque nationale de France place aussi la notice du titre sous l'entrée « Viret, Pierre ». C. Postel note que le texte des *Satyres* est très rabelaisien dans son approche, *op. cit.*, p. 332, ce que confirmait déjà D. Crouzet à propos des textes de P. Viret dans leur ensemble, voir second partie, chapitre IX, 3. « Le rire : de la propagande religieuse à la violence collective », p. 673.

<sup>41</sup> Antoine Marcourt, *Articles véritables sur les horribles, grandz et importables abus de la Messe papale: inventee directement contre la sainte Cene de Jesus Christ*, [s.l.], [Pierre de Vingle ?], 1534. Le texte est en fait un pamphlet d'une page où la citation simiesque se trouve au 4<sup>e</sup> paragraphe (« Quartement »).

puisqu'elle n'a pas connue de postérité immédiate dans la littérature et elle ne s'inscrit pas encore dans le cœur de la polémique religieuse, malgré l'envergure de la publicité en regard de la violente réaction qui suivit l'affichage du texte<sup>42</sup>. Il faut plutôt attendre 1542 pour voir réapparaître la représentation simiesque dans le texte non paginé de près de cinq cents pages du polémiste Viret, intitulé *De la difference*<sup>43</sup>, qui décrit longuement la corruption de l'Église chrétienne dans des termes similaires à Marcourt, tout en s'exprimant sur le ton d'une admonestation envers ceux qui s'écartent du message chrétien original. Dans cet imprimé, tout l'appareil de la rhétorique des futurs débats religieux est instauré, de la déformation de l'histoire et des mots, à la tentative d'animalisation de l'adversaire en passant par les citations d'histoires bibliques et païennes. Ce texte est incontournable parce qu'il est le véritable prototype de la nouvelle mise en scène de la figure simiesque, utilisée à des fins religieuses et servant à identifier, du point de vue protestant, un ennemi de la foi.

Cependant, c'est avec un imposant deuxième texte de plus de mille pages que Pierre Viret, dans *Dialogues du désordre*<sup>44</sup> paru à Genève en 1545, atteint l'apogée de la virulence explicite envers un ennemi défini et totalement ancré dans une polémique qui s'engage dès lors en poussant davantage à la comparaison et à l'animalisation dans une argumentation aussi inventive que tortueuse. Ce texte offre dans l'ensemble un des meilleurs exemples de représentation simiesque de notre corpus de sources. Une piste nous a été fournie par Claude Postel qui affirme que l'auteur est la plus importante source de représentations animalières et anticatholiques de la période, surtout depuis la parution de ses *Dialogues*, d'où son importance capitale<sup>45</sup>. En effet, ce texte regorge d'emprunts à la métaphore animale et fait un usage très diversifié de

<sup>42</sup> Voir aussi C. Postel, *op. cit.*, p. 292 et A. Jouanna et al., *La France de la Renaissance...*, p. 314-315.

<sup>43</sup> Pierre Viret, *De la difference qui est entre les superstitions et idolatries des anciens gentils et payens, et les erreurs et abus qui sont entre ceux qui s'appellent chrestiens : et de la vraye maniere d'honorer Dieu, la Vierge Marie, et les Sainctz*, [Genève], [Jean Girard], 1542, [s.p.].

<sup>44</sup> *Dialogues du désordre qui est à présent au monde et des causes d'iceluy et du moyen pour y remédier, desquelz l'ordre et le tiltre s'ensuit*, Genève, Jean Rivery, 1545, 1010 p.

<sup>45</sup> C. Postel, *op. cit.*, p. 339.

la représentation simiesque, construisant une nouvelle approche plus raffinée dans la dérision de l'*autre* où l'ennemi est tout à la fois nommé dans ses fonctions, puis associé à l'hérétique et à l'étranger.

Au même moment, les écrits de Jean Calvin ont un grand écho en France. Puisque l'abondante littérature produite par le pasteur genevois est déjà bien connue et étudiée, nous nous concentrerons sur un seul imprimé tiré de ce corpus, soit les *Actes du concile de Trente* (1548)<sup>46</sup>, un des rares textes où il fait mention de la représentation simiesque et un des plus violents écrits de Calvin<sup>47</sup>. Le théologien genevois utilise moins la métaphore simiesque que celle de l'âne pour décrier ses adversaires. Par conséquent, nous traiterons de cette source imprimée moins importante pour notre recherche, mais typiquement religieuse à l'intérieur des relations dont elle est tributaire plutôt que comme modèle à part. Chose certaine, elle témoigne du ton des dialogues de sourds en présentant, de l'intérieur, les protagonistes participant au célèbre concile de Trente (1545-1563), occupant à la fois toute la fin de la vie de Calvin et qui marquera une phase radicalisée sur les positions catholiques de la chrétienté.

Entre temps, l'effervescence de la tension religieuse et civile monte en France entre réformés et catholiques durant les années 1550, ce qui donnera naissance à des textes vitrioliques comme celui, mentionné plus haut et attribué à P. Viret des *Satyres chrestiennes* (1560)<sup>48</sup>, poème satirique aux forts accents rabelaisiens<sup>49</sup> qui fait un usage répété des jeux de mots et de la confusion des associations (animaux, nourritures, vices, etc.). Nous sommes à l'aube du déclenchement des conflits armés entre les protagonistes et Pierre Viret, l'auteur présumé de ce libelle satirique est très

<sup>46</sup> J. Calvin, *Les actes du Concile de Trente : avec le remede contre la poison*, par M. Jean Calvin, [s.l.s.n.], 1548, 347 p.

<sup>47</sup> C. Postel, *op. cit.*, p. 81.

<sup>48</sup> P. Viret [?], *Satyres chrestiennes de la cuisine papale*, [s.l.], Conrad Badius, 1560.

<sup>49</sup> C. Postel, *op. cit.*, p. 332.



actif en France, notamment dans le Dauphinois et à Lyon, espaces qui seront fortement touchés par les conflits<sup>50</sup>. Enfin, nous utiliserons un dernier texte composé par Pierre Viret, soit *Les Cautèles et canon de la messe*, un petit imprimé de moins de deux cents pages publié à Lyon en 1564<sup>51</sup>, où il reprend l'essentiel de sa rhétorique sur les blasphèmes et moqueries de ces prêtres « basteleurs » dont la mimique est entre autres associée à celle du singe. À cette époque, au début des années 1560, la bataille symbolique et identitaire entre les deux groupes religieux bat son plein et le modèle de représentation simiesque est bien connu. Il est aussi et jusqu'alors surtout utilisé chez les protestants selon nos recherches corroborant celles de Claude Postel<sup>52</sup>. Enfin, rappelons que selon cet historien, dans l'ordre d'apparition de la plupart des formes de représentation de la période, « le discours catholique se caractérise d'abord par son retard de réaction », où l'*initiative* protestante donne certes l'avantage sur le terrain des invectives<sup>53</sup>. Cependant, notons que cette prééminence n'est pas forcément garante d'une plus grande *efficacité* dans la polémique à titre d'identificateur sociohistorique pour la culture de l'époque.

Il y aura effectivement une « réplique catholique » rendant autrement plus complexe l'histoire des représentations et des identités simiesques en Europe. À elle seule, la prolifique carrière de pamphlétaire du catholique Artus Désiré, dont plus d'une centaine d'éditions de son œuvre circule de son vivant en France entre 1545 et 1586 et même après sa mort, justifie notre choix chronologique et notre sélection dans le camp catholique<sup>54</sup>. Selon le travail d'édition historique des écrits de Désiré

<sup>50</sup> A. Jouanna et al., « Viret, Pierre », dans *Histoire et dictionnaire...*, p. 1374-1376. Il est aussi selon les recherches de F. Higman « l'écrivain le plus populaire de la Réforme française », cité par C. Postel, *op. cit.*, p. 61.

<sup>51</sup> P. Viret, *Les Cautèles et canon de la messe, ensemble la messe du corps de Jésus-Christ. Le tout en latin et en françois... Avec certaines annotations...* par Pierre Viret, Lyon, Claude Ravot, 1564.

<sup>52</sup> C. Postel, *op. cit.*, p. 362-363.

<sup>53</sup> Les protestants attaquent d'abord l'autorité de l'Église puis se défendent ensuite contre la répression, contrairement aux catholiques qui s'appuient sur la tradition pluriséculaire de l'institution, comme le montre C. Postel, *op. cit.*, p. 62.

<sup>54</sup> Les écrits d'Artus désiré sont pratiquement ininterrompus entre 1545 et 1586 d'après les recherches menées par F.S. Giese, *op. cit.*, p. 21 et 31. Voir aussi D. Crouzet, *Les guerriers de Dieu...*, p. 191-200 et C. Postel, *op. cit.*, p. 79.

par Frank S. Giese, il y a eu plusieurs rééditions des mêmes textes de cet auteur et sur une longue période sans variations notables, montrant par ce fait un indiscutable engouement à l'époque pour ses écrits<sup>55</sup>. À cet égard, nous nous sommes concentré sur la recherche dans les éditions les plus récentes et les plus complètes du polémiste, entre autres celles qui comportent des séries de gravures sur bois, absentes de son œuvre avant 1549. C'est le cas de son imprimé *Le Deffensaire de la Foy Chrestienne* (éd. 1567)<sup>56</sup>, dont la première édition parisienne date de 1547. Une édition de 1550 incorporera des gravures sur bois ainsi qu'un des premiers textes de Désiré, *Le Miroer des Francs Taulpins* (1<sup>re</sup> éd. 1546), lesquels textes et images se retrouveront tous dans la dernière édition parisienne de 1567. Cependant, selon notre investigation, aucun de ces textes ne porte la marque de la représentation simiesque même si tous font de nombreuses références à des analogies animalières (principalement âne, loup et porc) et avec un ennemi identifié (principalement Luther et les luthériens). D'ailleurs au sujet des dénominations de l'adversaire, il n'est pas vain de souligner que chez les catholiques en particulier, il faut constater une lente, mais réelle progression dans la diversité de la diffusion des dénominations de l'hérétique au XVI<sup>e</sup> siècle, ce qui est moins le cas dans les écrits protestants où le pape et l'Église catholique romaine sont du début à la fin, et plus souvent qu'une seule personne, la cible identifiée des invectives. À titre d'exemple, l'historien Frank S. Giese montre qu'avant 1546-47, Artus Désiré ne fait seulement mention que de Luther comme chef sectaire par excellence, omettant Calvin qui pourtant avait déjà fondé son église à Genève et avait déjà écrit plusieurs ouvrages importants, dont la traduction française de 1541 de *L'Institution de la religion chrétienne*, lui qui pourtant n'apparaîtra qu'en 1558 dans les écrits du polémiste catholique<sup>57</sup>. De la part d'un des plus célèbres polémistes catholiques, on peut donc en déduire parmi plusieurs autres indices une

<sup>55</sup> F.S. Giese, *op. cit.*, p. 72. Voir aussi C. Postel, *op. cit.*, p. 79.

<sup>56</sup> Artus Désiré, *Le Deffensaire de la Foy Chrestienne, avec le Miroer des Francs Taulpins, autrement nommez luthériens. Nouvellement composé par A. D.*, Paris, Jean Ruelle, 1567. Il faut lire *Deffensaire* et non *Deffensoire* comme l'écrit F.S. Giese dans la note de l'édition de 1567, *op. cit.*, p. 41.

<sup>57</sup> F.S. Giese, *op. cit.*, p. 185.

trace de la lenteur de la réaction de l'Église catholique par rapport à la réforme protestante<sup>58</sup>.

Cette lenteur de réaction nous indique pourquoi nos premières recherches dans l'œuvre d'Artus Désiré nous semblaient étrangement muettes par rapport à certaines idées émises dans les débats amorcés chez les protestants, surtout en regard d'une réaction attendue de la part des catholiques sur la question des invectives animalières en général et du singe représenté en particulier. Ainsi, nos découvertes nous conduisent à une première contribution indirecte de la représentation simiesque chez les catholiques. Artus Désiré aurait composé des vers moraux explicitement pour Barthélemy Aneau dans un ouvrage illustré paru en 1554<sup>59</sup>. Bien que le style de l'ouvrage s'inscrive dans la pure tradition des bestiaires médiévaux et qu'il ne fasse manifestement pas partie d'un débat polémique sur la religion, il nous indique une piste de recherche probante sur la provenance des sources d'inspiration de Désiré à propos du singe. Toutefois, considérant tous les éléments préétablis de notre cadre de recherche et devant nous résoudre à limiter notre sélection à travers l'énorme corpus de textes écrits par le polémiste catholique, nous avons choisi son texte le plus explicite et le plus court (environ 80 pages) sur la question de la représentation et de l'identité animales chez l'ennemi réformé, soit *La singerie des Huguenots*<sup>60</sup>, paru à Paris en 1574. Cet ouvrage semble manifestement être son premier texte pamphlétaire dans l'une des plus puissantes contre-attaques où il fait explicitement mention de la

<sup>58</sup> Au sujet de la réaction de l'Église catholique au XVI<sup>e</sup> siècle, lire Monique Cottret et Jean Delumeau, *Le Catholicisme, entre Luther et Voltaire*, 6<sup>e</sup> éd., Paris, PUF, 1996 (1<sup>ère</sup> éd. 1971), particulièrement les chapitres « Le concile : attente, déboires et faiblesses » et « Les obstacles à l'application des décisions du concile », p. 67-74 et 95-98.

<sup>59</sup> L'édition originale publiée anonymement par Barthélemy Aneau porte le titre de *Décades de la description, forme et vertu naturelle des animaux, tant raisonnables que brutz*, Lyon, 1549. En 1554, Artus Désiré aurait composé des vers moraux pour accompagner le texte d'Aneau selon F.S. Giese, *op. cit.*, p. 53. Nous avons utilisé une version postérieure plus complète et publiée sous un nouveau titre *Le Premier livre de la description philosophale de la nature et condition des animaux, tant raisonnables que brutz, avec le sens moral comprins sus le naturel et condition d'iceux : ensemble plusieurs augmentations de vivresses et estranges bestes, outre la precedente impression*, Lyon, Benoist Rigaud, 1559. Voir l'iconotexte en annexe, fig. 14.

<sup>60</sup> Artus Désiré, *La singerie des Huguenots, marmots et guenons de la nouvelle derrision théodobesienne*, Paris, Guillaume Jullien, 1574, [40 p., pagination une page sur deux].

représentation simiesque dans le contexte de la polémique religieuse. Cette œuvre tardive de l'auteur publiée près de trente ans après ses premiers écrits, frappe au moment où l'Église réformée de France amorce déjà son déclin, surtout après les événements de la Saint-Barthélemy. Nous choisissons aussi cette œuvre, car elle fut très largement diffusée à l'époque, une déduction que fait F.S. Giese par la fréquence d'éditions retracées dans le corpus de cet auteur dans l'ensemble de sa carrière<sup>61</sup>. *La singerie des Huguenots* s'inscrit dans les débuts d'une puissante contre-offensive d'œuvres polémiques catholiques de langue française, qui utiliseront désormais la métaphore du singe pour la retourner contre leurs détracteurs protestants près d'une trentaine d'années après la création du concept par Pierre Viret.

Le dernier acteur impliqué dans notre corpus de sources est le catholique Gabriel de Saconay (†1580 ?), dont quelques œuvres ont été analysées par des historiens<sup>62</sup>. Cet auteur se distingue nettement de tous les autres polémistes étudiés par son usage, dans chacun de ses ouvrages, d'un traitement iconographique soigné pour illustrer ses idées. Qui plus est, les images qu'il met en scène associent inmanquablement l'hérétique huguenot à un singe dans un véritable leitmotiv, entraînant volontairement dans son sillage la conceptualisation du diable, du monstre et de l'étranger. Son *Discours des premiers troubles advenus à Lyon*, un imprimé lyonnais de moins de trois cents pages publié en 1569, retient notre attention parce qu'une seule image met en scène la violence concertée entre des singes prenant en otage un lion dans un décor au symbolisme religieux<sup>63</sup>. Non seulement il s'agit de la

<sup>61</sup> F.S. Giese, *op. cit.*, p. 71. Plusieurs copies se trouvent à Genève, au British Museum, à Versailles, à la Bibliothèque du Protestantisme, et une copie incomplète à la Bibliothèque Nationale (qui regroupe aujourd'hui celle de l'Arsenal).

<sup>62</sup> P. Benedict, « Of Marmites and Martyrs... », dans *op. cit.*, p. 121-122; Olivier Christin dans Cécile Dupeux, Peter Jezler et Jean Wirt, dir., *Iconoclisme : vie et mort de l'image médiévale : catalogue de l'exposition : Musée d'histoire de Berne, Musée de l'Œuvre Notre-Dame, Musées de Strasbourg*, Paris, Somogy, 2001, p. 61 et O. Christin dans le chapitre 7 « En survol de l'ouvrage : Coexister malgré tout. Humanisme, amitiés, parité », dans Y. Krumenacker, dir., *op. cit.*, p. 281. Voir aussi de manière plus sommaire C. Postel, *op. cit.*, p. 363.

<sup>63</sup> Gabriel de Saconay, *Discours des premiers troubles advenus à Lyon, avec l'Apologie pour la ville de Lyon, contre le libelle fausement intitulé : "La Juste et sainte défense de la ville de Lyon"*, Lyon, par Michel Jove, 1569, 269 p., voir image en annexe, fig. 24.



première représentation iconographique simiesque que nous avons trouvée dans le camp des polémistes catholiques, mais elle sera reprise dans les écrits subséquents de l'auteur, comme dans son texte *Genealogie et la fin des huguenaux*<sup>64</sup>. C'est dans ce dernier ouvrage que la rhétorique de la figure simiesque est la mieux mise en scène, tant par le choix des mots du texte que par la puissance évoquée dans trois images théâtralisées.

Ajoutons finalement un dernier texte anonyme, le *De Tristibus* (v. 1584-1585), dont l'étude historique fut entreprise récemment par Géraldine Lavieille<sup>65</sup> et qui tend à démontrer que l'auteur de ce manuscrit latin, où la moitié des images peintes sont des figures simiesques, serait de la main de Gabriel de Saconay<sup>66</sup>. Ce manuscrit reprend aussi la citation figurative de la représentation simiesque tirée du *Discours des premiers troubles advenus à Lyon* et boucle notre cycle d'études sur l'utilisation de la représentation simiesque par les pamphlétaires religieux en France au XVI<sup>e</sup> siècle.

Quelques aspects critiques de notre corpus de sources s'imposent. Nous ne pouvons affirmer avec conviction que l'ensemble des sources présentées ait été réellement lu par un grand nombre de gens à l'époque. Elles demeurent, d'un point de vue de la diffusion et de la réception, assez superficielles dans la culture de la société française de l'époque, du simple fait qu'elles sont produites *par* et *pour* des hommes religieux. Certes, les dédicaces et les épîtres prétendent s'adresser au roi ou à de grands seigneurs, mais la logique interne des discours, plus axée sur une pédagogie théologique, ne concerne souvent que des gens bien informés dans le domaine. Ce fait

---

<sup>64</sup> Gabriel de Saconay, *Genealogie et la fin des huguenaux et découverte du calvinisme*, Lyon, Benoist Rigaud, 1573.

<sup>65</sup> G. Lavieille, *Les illustrations du De Tristibus Galliae : la construction clandestine d'une mémoire ligueuse*. Mémoire de master 1 (Histoire), sous la direction de Olivier Christin, ENSLSH (Lyon), 2006.

<sup>66</sup> Gabriel de Saconay [?], *De Tristibus Galliae Libri Quatuor*, Bibliothèque municipale de Lyon, fonds général, Ms. 156, v. 1584-85.

est encore plus manifeste pour le manuscrit latin *De Tristibus*<sup>67</sup>. Nous supposons cependant que l'intérêt pour les discours religieux et l'utilisation de leur représentation simiesque peuvent avoir dépassé le cadre strict de l'échange textuel entre ces polémistes, par exemple avec des prêches, des chansons ou des pièces de théâtres populaires, mais nous n'avons pas effectué de recherche à cet égard. Par ailleurs, même au niveau des sources que nous utilisons, la plupart ne contiennent que des bribes de propos ou d'images sur les représentations simiesques, à l'exception peut-être du texte *Genealogie et fin des Huguenaux* de G. de Saconay où l'auteur ne cesse de marteler cette représentation sans trop s'écarter de son idée principale. La plupart des sources consultées proposent bien d'autres représentations sur lesquelles nous ne nous attardons pas, qu'elles soient animalières ou non, ce qui vient diluer la portée effective de nos analyses simiesques. Par ailleurs, la complexité et lourdeur de certains ouvrages, spécialement le *Dialogues du désordre* de P. Viret qui dépasse le millier de pages, n'ont certainement pas le même impact que les ouvrages plus courts à lire et directifs dans leurs idées, donc conçus sur le mode pamphlétaire comme les quelque 80 pages de *La Singerie des Huguenots* dont la moitié est écrite en vers.

En conclusion, l'évolution de la polémique religieuse en France vient potentiellement modifier certains indicateurs symboliques, comme nous croyons que c'est le cas pour la représentation simiesque. Les tensions sociales nous rappellent, par exemple, que le nom « d'homme chrétien » tant désiré par Michel de l'Hospital sera de moins en moins utilisé en France après 1560 au profit d'une terminologie beaucoup plus péjorative, comme le prouvent les emplois répétés de *huguenot* et de *papiste* dans les sources<sup>68</sup>. Cet homme désirait apporter des réponses à « l'angoisse

<sup>67</sup> G. Lavieille, *op. cit.*, p. 18 et 127.

<sup>68</sup> C'est le terme rassembleur que privilégiait Michel de l'Hospital dans son discours du 13 décembre 1560 à l'ouverture des états d'Orléans : « Ostons ces mots diaboliques, noms de parts [partis], factions et séditions, luthériens, huguenots, papistes. Ne changeons pas le nom de chrestien », cité par A. Jouanna *et al.*, « Huguenots » dans *Histoire et dictionnaire...*, p. 984.

eschatologique »<sup>69</sup> ambiante, mais la radicalisation des débats emporte alors la faveur des dirigeants, poussés par les ultras de chaque faction. Certains des acteurs les plus actifs du débat religieux entre 1542 et 1584, comme Pierre Viret, Jean Calvin, Artus Désiré et Gabriel de Saconay, ont ainsi manifesté leurs idées par l'entremise des représentations animales, dont la forme simiesque, c'est-à-dire en cherchant à *animaliser* un adversaire pour l'identifier à un symbolisme péjoratif précis, dont le but est de discréditer socialement l'ennemi. La mise en scène de la représentation simiesque vient soit ridiculiser l'Église romaine et tout son appareil de domination, soit désigner l'irrémissible marque de l'hérésie dans le protestantisme, ce que toutes les sources respectivement présentées dans ce chapitre tendent à démontrer en association avec leur groupe d'appartenance religieuse. Dans ce creuset allait sans cesse se renouveler pour les besoins d'une cause *ad hoc* la représentation simiesque, qu'elle soit religieuse et polémique ou non. C'est pourquoi notre prochain chapitre s'attarde à rassembler dans le court espace chronologique que délimite la Renaissance européenne, les traces plausibles ayant servi de matériaux culturels et idéologiques dans la construction d'un nouvel anthropoïde thériomorphe. Toutes ces représentations de la figure du singe en homme ou de l'homme en singe, qu'elles soient littéraires, scientifiques ou artistiques, répondent jusqu'à un certain point aux desseins idéalisés de leur créateur, mais reflètent aussi les peurs religieuses de la civilisation de la Renaissance.

---

<sup>69</sup> D. Crouzet, *Les guerriers de Dieu...*, p. 51.

### CHAPITRE III

#### CONSTRUIRE LE MYTHE : FLORILÈGE DE REPRÉSENTATIONS SIMIESQUES DANS LA CULTURE À LA RENAISSANCE

En somme, l'exotisme révèle bien ici sa justification profonde, qui est de nier toute situation de l'Histoire. En affectant la réalité orientale de quelques bons signes indigènes, on la vaccine sûrement de tout contenu responsable. Un peu de « situation », la plus superficielle possible, fournit l'alibi nécessaire et dispense d'une situation plus profonde. [...] De toute façon, l'essentiel est de lui [l'étranger] ôter son histoire<sup>1</sup>.

Construire un mythe se fait parfois à partir de bien peu d'information. La citation est tirée de Roland Barthes dans ses *Mythologies*, où il montre que notre propre relation symbiotique à l'exotisme peut s'établir uniquement avec un parallèle aussi simpliste que « singe = tropiques », car dans l'imaginaire occidental d'aujourd'hui, il n'y a « pas de reportage tropical sans singe »<sup>2</sup>. Nous regarderons donc comment se déploie la force du mythe intrinsèquement lié à la figure exotique de cet animal provenant de lieux étrangers à la plupart des Européens du XVI<sup>e</sup> siècle. Mais avant d'entrer dans l'analyse des représentations simiesques issues des discours polémiques, nous devons rechercher des éléments historiques plausibles qui ont permis à nos quatre polémistes religieux de nourrir leurs mises en scène du singe dans l'optique où leurs propos se voulaient intelligibles pour leurs publics cibles.

---

<sup>1</sup> Roland Barthes, *Mythologies*, Paris, Seuil, 1957, p. 165.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 163.



Nous tenterons donc de réunir un florilège de représentations simiesques qui est en adéquation avec les connaissances culturelles de la Renaissance. Il sera question de l'élaboration du sens du mythe simiesque grâce aux travaux détaillés de H.W. Janson, qui retrace une culture des représentations simiesques allant des *Fables* d'Ésope aux singes bruegéliens, en passant par les marges à drôleries des manuscrits gothiques et les planches d'encyclopédies d'histoire naturelle. Plusieurs pistes de recherches de ce chapitre sont redevables à son travail. Nous irons cependant plus loin dans l'analyse des choix sélectifs que nous proposons dans la mesure où ils peuvent faire le pont entre certaines descriptions de nos polémistes religieux et donc jeter une lumière sur les significations dont elles sont le reflet. En littérature, il sera question des figures de la folie et de la laideur chez Érasme (*Éloge de la folie* et les *Adages*) et Sebastian Brant (*La Nef des fous*), tout comme nous introduirons la mise en scène du singe dans les récits fabulistes chez Gilles Corrozet (traduction des *Fables* d'Ésope) et les représentations carnavalesques chez François Rabelais dans *Gargantua*, *Le Quart Livre* et *Le Cinquième Livre*. Les descriptions visuelles et textuelles du singe dans les planches d'ouvrages scientifiques et les récits de voyage se multiplient à la Renaissance et sont à cet égard incontournables. Nous analyserons les représentations simiesques de Bernhard von Breydenbach (*Des saintes peregrinations de Jerusalem*), de Pierre Belon (*Portaits d'oyseaux*), d'André Thevet (*Les singularitez de la France Antarctique*), de Pierre Boaistuau (*Histoires prodigieuses*), de François Deserps (*Recueil de la diversité des habits qui sont de présent*) ou de Jean de Léry (*Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil*). D'autres sources d'inspiration se greffent à ces importants témoignages dont certains, comme Conrad Gesner et sa célèbre encyclopédie d'histoire naturelle (*Icones animalium*) ou Ambroise Paré (*Des monstres et prodiges*), sont aussi connus pour leurs nouvelles idées sur l'avancement des méthodes scientifiques au XVI<sup>e</sup> siècle. Enfin, dans la tradition picturale, surtout chez Pierre Bruegel l'Ancien (*Les deux singes* et *Dulle Griet*, 1562), à travers les copies de ses dessins gravés que Pieter van der Heyden effectue (*Le Mercier dépouillé par les singes*, 1562 et *Saint Jacques et le magicien*

*Hermogène*, 1565), et qui seront largement diffusées en Europe depuis l'atelier anversoïse de Jérôme Cock. Il en est de même pour les dessins et les gravures d'Albrecht Dürer qui, comme d'autres artistes de la Renaissance, va parfois fournir la base des illustrations dans les planches des récits de voyage et d'encyclopédies d'histoire naturelle. Ce repérage des sources d'inspirations des représentations simiesques dans la culture de l'époque est essentiel pour comprendre et décoder les paradigmes sémantiques et iconologiques limitrophes que réutilisent tous les polémistes lorsqu'ils brossent le portrait de l'*autre* comme un sauvage, un étranger, une monstruosité, un hérétique ou le diable.

### 3.1 H.W. Janson et l'approche culturelle du concept simiesque en Occident

Nous le soulignons précédemment, les travaux et l'approche développée par H.W. Janson sont incontournables pour quiconque s'intéresse à l'étude du processus de création de la tradition culturelle dans les représentations symboliques simiesques en Occident. C'est pourquoi cette section se consacre à une brève synthèse de son œuvre nous permettant de suivre les traces culturelles majeures ayant conduit à la création multiforme d'une image simiesque à la Renaissance. Le travail de H.W. Janson, auquel plusieurs historiens cités dans ce mémoire sont grandement redevables, nous a aussi permis de réévaluer, à l'aune de nos propres hypothèses, un immense corpus de sources sur la représentation simiesque dont il a méticuleusement dressé la liste – bien que non exhaustive pour nos besoins – et qui fut d'une grande utilité pour guider nos critères de sélection et restreindre notre choix.

D'un point de vue étymologique, le terme descriptif le plus couramment utilisé pour désigner le singe est regroupé sous la famille latine *simius* et sa variante

*simia* ou les formes dérivées comme *simus* ou même *simos* en grec<sup>3</sup>. Nommé et représenté très tôt dans l'Antiquité, le singe incorpore déjà un foisonnant bagage d'épithètes déclinées à partir du mot *simius/simia* et qui est capital pour sa condamnation ultérieure, pratiquement irréversible dans son histoire en Occident. En effet, la désignation comprend une famille qui rattache aussi bien les racines des mots *similis* (dans le sens de ressemblance), *simulare* (pour imiter) ou *simulatio* (pour feindre) et dont se compose encore aujourd'hui une pléthore de mots de la langue française<sup>4</sup>. À partir de ce corpus linguistique se détachent des bribes de citations parmi les plus célèbres de la littérature antique et fréquemment reprises tout au long du Moyen Âge et à la Renaissance. Elles évoquent la position mitoyenne, ambivalente donc naturellement suspecte du singe, à la fois *bête* et *homme*. Dans l'historique de cette nomenclature simiesque, nous retrouvons le dialogue *Hippias majeur* de Platon qui tend à montrer que « le plus beau des singes est laid en comparaison de l'espèce humaine », citant plus loin Héraclite d'Éphèse qui affirme que « le plus savant des hommes, comparé à un dieu, n'est qu'un singe pour la science, pour la beauté et pour tout en général »<sup>5</sup>. Plus tard, le dicton tout aussi fameux du poète latin Quintus Ennius sera popularisé par le *De natura deorum* de Cicéron assurant, pour la tradition future, le transfert idéal du concept de *ressemblance* en nous rappelant que *simia quam similis turpissima bestia nobis* que l'on traduit par « tout difforme qu'il est, le singe nous ressemble »<sup>6</sup>. Janson fait valoir par ces sentences une volonté des philosophes d'admonester l'orgueil de l'homme, de baliser son comportement par la morale en lui pointant ce qu'il y a de mieux à

<sup>3</sup> Alain Rey, dir., « singe », dans *Dictionnaire historique de la langue française*, réimpression mise à jour, mars 2006, Paris, Le Robert, tome 3, p. 3515-3516.

<sup>4</sup> Les traces étymologiques de la langue française sont bien décrites dans les différents dictionnaires de la langue française dont *Le Robert* d'A. Rey, dir., voir : « simagrée », « simiesque », « singe » ; ou du même auteur dans son *Dictionnaire culturel en langue française*, t.4. Paris, Dictionnaire Le Robert/Sejer, 2005, respectivement p. 794, 795 et 800-803 ; et « simiesque », « similaire », « similitude », « similitude », « simuler », « singe » dans *Dictionnaire historique...*, tome 3, respectivement p. 3510-11, 3513-16.

<sup>5</sup> Platon, *Hippias majeur*, 289a-b, texte établi et traduit par Alfred Croiset, Paris, Gallimard, 1985 (1<sup>ère</sup> éd. 1921), p. 158. La référence est absente dans l'ouvrage de H.W. Janson bien que l'histoire y soit paraphrasée, voir *op. cit.*, p. 15. Voir aussi F. Lissarrague, *op. cit.*, p. 458.

<sup>6</sup> *De natura deorum* selon la traduction et la publication sous la direction de M. Nisard des *Œuvres complètes de Cicéron*, T. 4, M DCCC LXIX, I, 35 et cité par H.W. Janson, *op. cit.*, p. 14.

*penser* : l'animal. Cette moralité déduite des caractères culturels animaliers préparait aussi l'irrésistible ascendance d'une figure honnie au Moyen Âge et à la Renaissance, chargeant au compte du singe les marques indélébiles de la laideur bestiale. L'histoire culturel du singe progressait inévitablement vers une comparaison avec sa ressemblance à l'homme. C'est ainsi que des commentateurs et des compilateurs comme l'auteur anonyme du *Physiologus* (II<sup>e</sup> siècle), le grammairien Solin et Isidore de Séville<sup>7</sup>, n'ayant probablement jamais vu de vrai singe de leur vie, sont les premiers à forger la tradition animalière chrétienne à l'aide de ces maigres traces culturelles. À défaut d'informations exhaustives, leur interprétation et leur jugement de valeurs personnels sont teintés par une mécanique syncrétique qui n'est pas étrangère à la culture chrétienne. Selon Roland Barthes, le syncrétisme « a toujours été l'une des grandes techniques d'assimilation de l'Église [chrétienne] »<sup>8</sup>. Or ceci explique pourquoi, en réaction aux cultes païens, les descriptions comportementales et morales simiesques s'élaborent de manière aussi extravagante et anecdotique, décrivant la bête en *cynocephalus* (à tête de chien), en *cercopithecus* (singe à grande queue), en *homo silvestris* ou en *satyrus* (homme des bois ou satyre, toujours synonyme de pilosité extrême)<sup>9</sup>... Les désignations hétéroclites sur le long terme abondent dans le sens de la thèse du syncrétisme par cette nécessité, pour l'élite religieuse, de s'arroger plusieurs morceaux de l'histoire ancienne en réactualisant leurs contenus qui faisaient ombrage à la culture chrétienne<sup>10</sup>. Le singe, qui n'est pas indigène en sol européen, est donc très lentement introduit à travers la culture textuelle et iconographique sous des déclinaisons plus mythiques que scientifiques. À

<sup>7</sup> H.W. Janson, *op. cit.*, p. 15-16.

<sup>8</sup> R. Barthes, *op. cit.*, p. 164.

<sup>9</sup> Culte par exemple chez les Égyptiens, où le babouin (cynocéphale) est associé à plusieurs dieux protecteurs ou menaçants par ses affiliations au monde souterrain et à la lune. Il est, entre autres, utilisé comme une figuration du dieu Thot, garant de l'écriture. Les différentes espèces de singes ont tous connu une interprétation ambivalente similaire en Afrique, voir H.B. Werness, dir., « Ape », « Baboon », « Chimpanzee », « Gorilla » et « Monkey » dans *op. cit.*, respectivement p. 14, 25-26, 85-86, 200-201, 278-283. Pour le singe chez les Égyptiens, voir : W.C. McDermott, *op. cit.*, p. 3-13, 35-50; H.W. Janson, chap. 1, *op. cit.*, p. 13-28; B. Rowland, « Ape », dans *op. cit.*, p. 8; Dom P Miquel, *op. cit.*, p. 271-72; X.R.M. Ferro, « Mandrill » et « Singe », *op. cit.*, respectivement p. 279, 393-395; H. La Croix-Haute, *op. cit.*, p. 157-58; B. Marret, *op. cit.*, p. 8 et J. Sorenson, *op. cit.*, p. 45. Pour l'équation entre les termes *pilosus*, *satyrus* et *homo silvestris*, voir H.W. Janson, *op. cit.*, note 25, p. 349.

<sup>10</sup> H.W. Janson, *op. cit.*, p. 17.



partir du XV<sup>e</sup> siècle, la présence physique du singe est attestée dans les ménageries des rois et des princes d'Europe<sup>11</sup> puis, par l'entremise de certains développements de la culture humaniste comme l'utilisation de l'imprimerie et une meilleure accessibilité des ouvrages imprimés comme des récits de voyages et de découverte, descriptions scientifiques, fables, gravures, etc.<sup>12</sup>, il est davantage représenté, rendant ainsi une visibilité à cet animal en lui ajoutant des couches supplémentaires d'exotisme et d'étrangeté.

Notre parcours analytique de la représentation simiesque au XVI<sup>e</sup> siècle est donc orienté en fonction d'ouvrages repérés parmi les plus influents de la culture européenne de l'époque, qu'ils soient purement littéraires, scientifiques ou artistiques. Nos critères de sélection ne peuvent pas toujours recouper ceux qui ont guidé les choix exhaustifs des œuvres dans l'ouvrage de H.W. Janson. Mais en nous concentrant sur certaines productions de représentations simiesques de la culture humaniste ou encore celles qui montrent une forte corrélation religieuse, et à plus forte raison française, nous nous approchons assurément de notre but recherché. Bref, nous avons répertorié des sources qui se sont distinguées par leur rayonnement culturel à travers toute l'Europe, mais surtout en France ou à travers les traductions françaises, filtrant ainsi les pistes, les écueils, voire les oublis que soulève la lecture de l'ouvrage de H.W. Janson selon l'axe de notre investigation. Nous démontrerons que chacune des traces de notre sélection sur les représentations simiesques doit être prise à témoin, au final, dans l'ébauche culturelle idéalisée de la figure animalière à la Renaissance comme autant de vecteurs possibles à travers lesquels la « beste » servira à la multiplicité des discours et des intérêts identitaires en jeu.

<sup>11</sup> Gustave Loisel, *Histoire des ménageries de l'Antiquité à nos jours* [microforme], Paris, Octave Doin et fils, 1912. 3 vol., vol. I. « Antiquité. Moyen Âge. Renaissance », p. 274 repris et cité par H. Naïs dans son chapitre sur les « Les ménageries au XVI<sup>e</sup> siècle », *op. cit.*, p. 146, où il est mention de la ménagerie d'Henri III qui fit tuer tous ses singes et perroquets le 20 janvier 1583 suite à un rêve. Nous savons de même qu'Henri IV avait en sa possession quelques singes. Sur le rapport entre la facture particulière des artistes et le développement des ménageries et des voyages, voir M. Pinault, *op. cit.*, p. 162-165.

<sup>12</sup> Selon P. Delaunay, les procédés mécaniques pour représenter le monde animal débutent à Mayence vers 1485 et connaissent une percée notable au milieu du XVI<sup>e</sup> siècle avec l'œuvre de C. Gesner, *op. cit.*, p. 163.

### 3.2 Folie et laideur dans les représentations simiesques chez Brant et Érasme

Parmi tous les traits caractériels traditionnels du singe figurent la folie et la laideur, qui sont certainement les deux plus importantes tares culturelles, les plus lourdes de conséquences pour l'image que l'homme a inconsciemment conservée de cet animal en Europe. Ces caractéristiques, devenues inhérentes à la représentation simiesque, permettent le modelage continu de tout un éventail de portraits psychologiques et physiologiques de l'animal qui, à force d'accumulation dans l'histoire, ne laisseront planer aucun doute dans l'esprit des Européens lorsqu'ils croiseront sa présence indésirable dans les textes et les images. Deux ouvrages majeurs de la littérature de la fin du XV<sup>e</sup> et du début XVI<sup>e</sup> siècles ont contribué à fixer durablement ces défauts accablants et faciles à exploiter pour les créateurs subséquents.

*La Nef des fous* (*Das Narrenschiff*, 1494) de l'humaniste strasbourgeois Sebastian Brant a connu un fulgurant succès d'édition paneuropéen au XVI<sup>e</sup> siècle<sup>13</sup>. Cette fable moralisatrice où figure la Folie, décrite et imagée par une série de représentations humaines et animales suggestives, instaure une symbolique persistante dans l'imaginaire culturel européen. D'une part, l'intention d'écrire pour un public plus large de même que sa rapide popularité font en sorte de sédimenter l'usage d'un vocabulaire vernaculaire allemand très diversifié dans le texte à propos de la folie, comme le suggère Edwin H. Zeydel : « The words narr, tore, affe, esel, gouch, were all in everyday use to refer to those who comported themselves as fools. The idea was a commonplace in the later Middle Ages and the usual means of venting wrath and scorn, in France as well as in Germany »<sup>14</sup>. D'autre part, cette terminologie

<sup>13</sup> Sebastian Brant, *La Nef des fous*, traduction Nicole Taubes, Paris, José Corti, 1997, p. 1-3.

<sup>14</sup> Edwin H. Zeydel, *The Ship of Fools, Sebastian Brant*, New York, Dover Publications, 1962 (1<sup>ère</sup> éd. 1944), p. 9. Effectivement, les mots allemands de cette citation ont tous leur équivalent péjoratif en français : *narr* (fou, folie), *tor* (fol), *affe* (singe, singerie), *esel* (âne, ânerie), *gouch* (maladroit, gauche).

qui allait confirmer, une fois de plus, la connotation négative par rapport au singe et à l'âne, n'est pas exclusive à l'allemand puisque de nombreuses traductions vont permettre de bonifier d'autres langues à travers l'Europe, dont le français, comme en témoigne les mots de la citation de Zeydel qui ont tous leur équivalent péjoratif en français : *narr* (fou, folie), *tor* (fol), *affe* (singe/singerie), *esel* (âne/ânerie), *gouch* (maladroit, gauche)<sup>15</sup>. En France, trois traducteurs différents ont rapidement proposé leur version française soit Pierre Rivière (Paris, 1497), Jehan Drouyn (Lyon, 1498, une 2<sup>e</sup> édition en 1499 et une 3<sup>e</sup> en 1579) et la traduction de Marnef (Paris, 1499, une autre édition à Paris 1529 et une à Lyon 1530)<sup>16</sup>. Nous pouvons constater, malgré d'importantes variantes dues à la réécriture du texte et à la langue utilisée, que dans la version traduite par Jehan Drouyn demeureront deux icônes simiesques témoignant d'une forme visuellement efficace pour nommer la folie et bientôt indissociables de l'animal dans la culture de l'époque. Dans le chapitre de « La tierce nef des folles », l'esquif occupé par des femmes portant toutes le bonnet à oreilles d'âne avec grelots (autre symbole récurrent de la folie) accoste au rivage en arborant un étendard avec un singe, comme d'autres nefs mettent en scène un âne, des oiseaux ou d'autres animaux à l'intérieur de leur blason<sup>17</sup>. La nature des bestiaires et leur incorporation dans l'iconographie héraldique des tournois médiévaux, qui se multiplient et s'étendent à d'autres applications sociales à la Renaissance<sup>18</sup>, trouvent ici une

<sup>15</sup> Selon H.W. Janson, qui ne fournit pas plus d'explication, seul le texte allemand conserve le terme de singe (*affe*) dans les différents passages où il apparaît par rapport aux traductions française ou latine, *op. cit.*, p.226. Il est pourtant bien intégré dans notre édition française, non pas au texte, mais à l'iconotexte : le Chapitre « De la galanterie » s'ouvre avec l'image d'un singe accompagné d'un âne et d'autres figures, tous des fous enchaînés par une personnification de la luxure séductrice (une femme ailée) – reproduite à la page 69, voir annexe, fig. 5. Par ailleurs, la version anglaise de E.H. Zeydel, une traduction moderne qui facilite la compréhension, nous rappelle aussi l'emploi d'expressions idiomatiques du texte prenant appui sur le mot singe telles que « play the mimic, play the ape »; « The wife will ape her husband's shame »; « That man's indeed a silly ape », *op. cit.*, respectivement p. 176, 177 et 198.

<sup>16</sup> E.H. Zeydel, *op. cit.*, p. 27-28.

<sup>17</sup> De l'auteur Josse Bade et du traducteur Jehan Drouyn, *Le translateur ; La grant nef des folles selon les cinq cens de nature, composée (en latin par Josse Bade) selon l'Évangile de Monseigneur saint Mathieu, des cinq vierges qui ne prindrent point d'uylle avecques elles pour mettre en leurs lampes / Avec plusieurs additions nouvellement adjoustées par le translateur (Jehan Drouyn)*, Lyon, [v. 1510-1520]. Voir annexe, fig. 7.

<sup>18</sup> Voir annexe, fig. 2, prise dans M. Pastoureau, *L'Art héraldique...*, p. 203 et p.204-207 pour le bestiaire du diable où le singe y figure. À partir de la page 200, l'historien développe sur le vaste champ des attributions symboliques en Occident aux XV<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> siècles, sur la symbolique des figures, leurs sources et la confusion induite par de fausses interprétations. Cette nouvelle héraldique déconstruit en quelque sorte la symbolique

extension culturelle probante dans leur représentation au sein d'une fable moralisante condamnant les vices les plus fréquemment répertoriés par les autorités chrétiennes.

À cette époque, les représentations de la Folie connaissent une période florissante. Cette effervescence est imputable à un deuxième auteur, Érasme de Rotterdam, à qui nous devons une des plus célèbres figurations dans son *Éloge de la Folie* (1511). Le travail de réappropriation des proverbes de l'Antiquité effectué par l'humaniste ne fera qu'accentuer la saturation du portrait simiesque lorsque, par exemple, il utilise la citation de Platon pour faire parler la Folie en ces termes : « Car on redouble son vice à le maquiller de vertu en dépit de la nature, et à forcer son talent. De même que, selon le proverbe grec, « un singe est toujours singe, même s'il est habillé de pourpre »<sup>19</sup>. Cette citation du texte, ainsi que « comme des singes sous la pourpre » et « tel, plus laid qu'un singe, se prend pour un vrai Nirée », où il est question de la laideur proverbiale du singe, sont reprises de ses *Adages*<sup>20</sup>, autre recueil qui sera un « succès européen (et, plus tard, mondial) et multiséculaire d'Érasme » largement édité en Europe au XVI<sup>e</sup> siècle<sup>21</sup>. Dans une récente édition complète des *Adages*, nous comptons dix références directes au singe<sup>22</sup>, ce qui en fait

---

pourtant simple et usuelle au Moyen Âge (le XIII<sup>e</sup> siècle représente le cœur de l'héraldique classique), basée sur une sélection d'animaux connus des bestiaires comme le lion, l'aigle ou l'ours. À la fin du XVI<sup>e</sup> siècle, les symboles de l'héraldique se multiplient et prennent un aspect et une fonction plus mécaniques et systématiques, servant aussi les intérêts des classes roturières, devenant donc très envahissants (p.227, note 33). Cette évolution de la symbolique animalière dans le sillon bien spécifique de l'héraldique nous en dit long sur la manifestation des mutations de sens et d'attributions des représentations animalières au milieu du XVI<sup>e</sup> siècle.

<sup>19</sup> Chapitre XVII du texte *Éloge de la folie* traduit par Jean-Claude Margolin dans *Érasme*, édition établie par C. Blum et al., *op. cit.*, p. 24. Janson mentionne deux autres passages où Érasme utilise les proverbes grecs chez qui, précise-t-il cependant, il n'y avait aucun lien avec la Folie (voir *op. cit.*, p. 199).

<sup>20</sup> Les deux autres adages cités dans *Éloge de la Folie* sont « comme des singes sous la pourpre », J.-C. Margolin, *op. cit.*, p. 13 et « Tel, plus laid qu'un singe, se prend pour un vrai Nirée », J.-C. Margolin, *op. cit.*, p. 50 et note 2 p. 28. Voir aussi H.W. Janson, *op. cit.*, p. 226, note 1.

<sup>21</sup> Selon les mots d'introduction de J.-C. Margolin, « Le trésor de Minerve. Les Adages », dans *op. cit.*, p. 103. L'édition définitive des *Adages* fut publiée à Bâle en 1533. M.A. Sullivan, *op. cit.*, p. 117 souligne aussi l'utilisation de l'adage « simiarum pulcherrima, deformis est » qui devient « Der schoenst aff ist ein unflat » dans Sebastian Franck 1541. Voir citation reprise chez Rabelais, *Le Quart Livre*, chap. XXXII, dans *François Rabelais. Les Cinq Livres*, édition critique de Jean Céard, Gérard Defaux et Michel Simonin, Paris, Le livre de Poche, 1994, p.1052, note 52.

<sup>22</sup> J.-C. Saladin, dir., *op. cit.*, vol.1, adages 610 et 611, p. 481-82; vol. 2, adages 1414, 1454, 1795, p. 281, 299, 467-468; vol. 3, adages 2409, 2479, 2489, 2662, p. 210, 239-240, 243-244, 342 et vol. 4, 3442, p. 211.



une figure animale indéniablement présente dans l'imaginaire collectif des humanistes et d'autres lettrés européens attachés à l'œuvre érasmiennne.

Folie et laideur se déclinent donc en plusieurs compositions dans le champ de possibilités de la représentation simiesque, comme si elles étaient des catégories générales à partir desquelles la construction du mythe trouve aisément une explication acceptable et sensée en dépit d'une origine qui s'est perdue dans les méandres de l'histoire culturelle. Une pléthore d'images et de commentaires construits autour de ces deux thèmes a joué un rôle majeur dans la naissance des portraits simiesques tels qu'ils seront présentés à travers la culture de la Renaissance. La couverture du singe dans les textes et les images chez Brant et Érasme sera par la suite régulièrement relayée dans des ouvrages à caractère plus scientifique et descriptif au XVI<sup>e</sup> siècle.

### 3.3 « Comme voyez qu'il appert à vostre oeil »<sup>23</sup>: rhétorique visuelle et textuelle dans les ouvrages scientifiques et les récits de voyage imprimés

Cette section aborde l'efficacité des procédés de rhétorique dans la mise en forme des représentations simiesques en prenant des exemples clairs tirés d'ouvrages scientifiques et de récits de voyage du XVI<sup>e</sup> siècle. Les notions de rhétorique visuelle et textuelle utilisées par les auteurs au service de la persuasion mettront de l'avant les questions d'évidence et de ressemblance, d'autopsie et de véracité du *sujet qui voit*.

La notion rhétorique d'*evidentia* a fait école chez les poètes et les artistes de la Renaissance en mettant de l'avant la réalité d'une « mise en lumière », naturelle et

<sup>23</sup> La citation du chapitre provient de l'iconotexte d'une planche de François Deserps, « La Femme sauvage », dans *Recueil de la diversité des habits qui sont de présent en usage tant ès pays d'Europe, Asie, Afrique et isles sauvages : le tout fait après le naturel*, Paris : R. Breton, 1567. Du même recueil et dans la même suite de planches, voir annexe, fig. 22 et 23.

vivante, dans l'évocation des représentations du discours<sup>24</sup>. Afin de mettre en lumière leurs œuvres, les humanistes cherchent à utiliser les figures de rhétorique, comme la métaphore et l'allégorie, qui sont alors un mode symbolique privilégié de création et de communication du savoir qui n'a rien d'une exception dans la syntaxe de la culture de la Renaissance, si nous nous rapportons aux travaux d'Erwin Panofsky<sup>25</sup>. L'historien de l'art explique que, très manifeste dans l'art de la Renaissance, « le symbole est la représentation d'une chose par une autre, le plus souvent d'une entité immatérielle par une figure empruntée au monde physique : la Fidélité par un chien, la Justice par une femme tenant un glaive et une balance. Quand l'idée trouve son expression dans une composition groupant divers personnages, nous l'appelons allégorie »<sup>26</sup>. Or, la difficulté d'interprétation de ces symboles allégoriques découle des niveaux de signification déployés et des stratégies qu'utilisent les concepteurs de textes et d'images du XVI<sup>e</sup> siècle, comme la similitude comparée entre l'homme, l'animal, le monstre ou l'étranger. Ainsi, le recours à l'iconographie (observation et description plastique des œuvres, inventaire et comparaison des œuvres portant sur un même thème) et à l'iconologie (interprétation du sens du discours imagé) est nécessaire pour nos analyses subséquentes<sup>27</sup>.

Une première difficulté d'analyse de nos sources réside dans la terminologie qui gravite autour du champ lexical de la ressemblance et de la similitude. La similitude sert les propos et les images allégoriques dans une « dynamique de la ressemblance » où les idées s'entrechoquent parfois très rapidement dans le passage

<sup>24</sup> François Rigolot, *Poésie et Renaissance*, Paris, Seuil, 2002, p. 320 et discussion au chapitre 2 « La vue : poésie et arts plastiques », p. 39-52.

<sup>25</sup> Citons l'ouvrage pionnier d'E. Panofsky *Essais d'iconologie* et en particulier le passage explicatif sur la méthode d'analyse du langage humaniste (significations primaire, secondaire et extrinsèque, p. 17 à 23). C'est sur cette étude et grâce au soutien de Panofsky que G. de Tervarent a élaboré en 1958 son ouvrage, *Attributs et symboles dans l'art profane. Dictionnaire d'un langage perdu (1450-1600)*.

<sup>26</sup> E. Panofsky, *op. cit.*, « avertissement », p. 7 à 10.

<sup>27</sup> E. Panofsky et G. de Tervarent, *op. cit.*. Nous reprenons aussi les éléments du dictionnaire *Vocabulaire d'esthétique* qui définissent l'*iconographie* et l'*iconologie* par Denys Riout dans É. Souriau, dir., *op. cit.*, p. 844-846.

descriptif entre « ressemble à (quelque chose d'autre) » et l'évidence d'une conclusion menée par un raisonnement préprogrammé<sup>28</sup>. Un exemple probant parmi une myriade de ce type de *transfert de sens* (par les caractéristiques de l'image, des mots du texte et de l'autorité) se trouve dans l'œuvre du voyageur et naturaliste français Pierre Belon (1517-1564) qui, dans une planche d'histoire naturelle de 1557, illustre et décrit le *Tartarin*, qu'il compare dès le titre au *Simia porcaria* d'Aristote pour s'expliquer à son sujet en ces termes : « Le Tartarin à un singe ressemble, / Fors qu'il y a différence en couleur / Et en grosseur il n'est tel en valeur, / Si on le veult acomparer ensemble »<sup>29</sup>. Le lecteur ne peut faire autrement que de suivre le raisonnement associatif entre *ressemble* et *ensemble*, imprimé textuellement et visuellement de manière à consacrer l'évidence de l'assertion scientifique. Nous analyserons d'autres types de représentations simiesques qui modifient insidieusement les mêmes perceptions dans la réception du discours par l'utilisation de cette mécanique de transfert de sens qui surenchérit l'effet de la ressemblance.

Dans ce même ensemble qui vise à repérer d'autres difficultés propres à la rhétorique de l'époque, nous devons saisir la mesure du verbe « voir » dans sa récurrence textuelle qui fait office d'outil de compréhension à double facette subjective (le « j'ai vu » du narrateur) et objective (le « je vois » du lecteur de la représentation). La symbolique rattachée à la vision permet non seulement de définir les images de la Renaissance, mais sert aussi à déchiffrer les planches d'ouvrages scientifiques telles que les encyclopédies d'histoire naturelle ou les récits de voyage illustrés. Pour expliquer cette force des représentations inscrites dans ces ouvrages, il

<sup>28</sup> C'est l'essentiel de la thèse du chapitre 7 de Timothy Hampton, « Signs of Monstrosity. The Rhetoric of Description and the Limits of Allegory in Rabelais and Montaigne », dans Joan B. Lande et Laura Lunger Knoppers, éd., *Monstrous Bodies / Political Monstrosities in Early Modern Europe*, Ithaca and London, Cornell University Press, 2004, p. 179-199.

<sup>29</sup> L'illustration se trouve chez P. Delaunay, *op. cit.*, p. 106. R. Delort discute des ouvrages scientifiques de l'époque, dont celui de Belon dans *Les animaux ont une histoire...*, p. 58. Voir la fig. 12 en annexe avec l'iconotexte d'origine tiré de *Portraits d'oyseaux, animaux, serpens, herbes, arbres, hommes et femmes d'Arabie et d'Égypte : le tout enrichy de quatrains, pour plus facile cognoissance des oyseaux et autres portraits...* / observez par P. Belon, Paris, G. Cavellat, 1557.



faut mettre en relation l'usage prédominant et parfois très explicite du concept d'*autopsie* exposé par François Hartog : « il s'agit en effet de l'œil comme marque d'énonciation, d'un *j'ai vu* comme intervention du narrateur dans son récit, pour faire preuve »<sup>30</sup>. L'autopsie ou « vision par soi-même », c'est le point de vue primordial du témoin direct, celui qui a constaté *de visu* ce qui caractérise la représentation qu'il produit pour le lecteur, base de cette « relation authentique » qui donne tout le crédit véridique à un contenu<sup>31</sup>. Érasme, dans ses *Adages*, relate deux proverbes connus depuis l'Antiquité qui prétendent que « les yeux sont plus fiables pour établir une preuve certaine »<sup>32</sup>, tout comme Dürer qui explique dans son traité pour les jeunes artistes que « the art of painting [which] is made for the eyes, for the noblest sense of man »<sup>33</sup>. L'autopsie stipule donc que nommer ce que l'on voit, c'est voir (et dire) la vérité. Les manipulations de la métaphore et de l'allégorie dans les écrits et les productions artistiques des humanistes du XVI<sup>e</sup> siècle instaurent de nouveaux champs de possibilités dans le système de référence de la représentation de la vérité<sup>34</sup>. Par exemple, selon François Hartog, la fonction de représentation *ante oculos ponere* a pour but de faire « mettre la chose devant les yeux [...] en en mettant une autre : telle est l'originalité du récit de voyage. Comme figure de récit, le parallèle est donc une fiction qui fait voir comme si vous y étiez, mais en donnant à voir autre chose »<sup>35</sup>. Par contre, cette manière de présenter la vérité historique dans un récit ou une description n'est pas du goût de tous les humanistes dans la mesure où elle existe au moins

<sup>30</sup> F. Hartog, *Le miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre*, Paris, Gallimard, 1980, p. 272.

<sup>31</sup> F. Lestringant, *op. cit.*, p. 130, note 2 et 131, 146, 303-306. Entre autres, l'historien analyse l'opposition des discours échangés entre ceux du cosmographe André Thevet et ceux du voyageur protestant Jean de Léry, tous deux témoins oculaires et commentateurs de leur expérience fort différente du Brésil français. Ce parallèle avait d'abord été traité par C. Lévi-Strauss et Michel de Certeau avant d'être approfondi par F. Hartog, *op. cit.*, p. 304. Voir aussi les planches des deux auteurs sur le Brésil français, annexe fig. 13 et 21.

<sup>32</sup> Citation tirée de l'adage 100 « On doit se fier à ses yeux plus qu'à ses oreilles » et qui renvoie aussi à l'adage 1554 « Un témoin oculaire vaut plus que dix auriculaires », dans *Les adages. Érasme*, éd. J.-C. Saladin, dir., *op. cit.*, respectivement vol. 1, p. 132 et vol. 2, p. 356-357.

<sup>33</sup> Traduction anglaise de Jeffrey Chipps Smith, *Dürer*, London, Phaidon Press Limited, 2012, p. 359.

<sup>34</sup> Dans cette sphère, nous faisons un parallèle entre *représentation* et *persuasion* : cette dernière s'entend ici comme une sélection de l'information qui a pour but « de présenter des apparences illusoires pour créer des perceptions trompeuses et égarer le jugement », c'est-à-dire des composantes de la guerre médiatique (mécanismes d'affirmation, de répétition et de référence). Ces éléments sont définis par M. Prestat, « De la guerre psychologique à la guerre médiatique », dans G. Chaliand, éd., *op. cit.*, respectivement p. 41 et 52.

<sup>35</sup> F. Hartog, *op. cit.*, p. 240.



depuis Hérodote<sup>36</sup>, faisant déjà partie de la tradition dans le domaine des sciences naturelles. Mais la représentation dans le langage visuel, qu'elle soit tirée « au naturel » ou produite symboliquement, est pourtant identique pour tous les regards sans que le spectateur à qui elle est destinée puisse toujours bien faire la différence...

Nous l'avions souligné au chapitre 1.2, le cours de l'évolution du discours scientifique – comme la zoologie – s'érige simultanément en délaissant les présupposés d'une tradition de plus en plus lourde à accepter. La méthode scientifique fait de plus en plus appel à l'*observation* et à l'*expérimentation* (impliquant le *regard* empirique du sujet), ne se contentant plus des discours rapportés par l'autorité. C'est pourquoi Galien, dans un exemple éloquent qui implique la représentation simiesque, fut débouté par Vésale dont les paroles sont ici secondées par un autre médecin, Charles Estienne : « Vésale s'étonne, de son côté, *du fait qu'aucune des multiples et infinies différences entre les organes du corps humain et ceux du singe n'ait été observées par Galien, sinon aux doigts et à l'articulation du genou*. Plus grave encore, *on pourrait trouver chez lui de très nombreuses conclusions erronées en ce qui concerne les singes mêmes* »<sup>37</sup>. À la même époque, Rabelais, lui-même médecin, ne se gêne pas pour railler abondamment certains zoologues de l'Antiquité comme il le fait dans *Le Cinquième livre*, dont ici à propos de la même conclusion que Vésale mais en prenant soin de souligner la teneur pernicieuse de l'autopsie : « Ils ont jointures et articulation es jambes; ceux qui ont escrit le contraire n'en veirent jamais qu'en peinture »<sup>38</sup>. Jean de Léry utilisa la même

<sup>36</sup> Toujours selon l'adage d'Érasme, Hérodote dans ses *Histoires* (1, 8.101) rappelle une phrase de Clio dans un échange entre Diomède et Glaucos (Homère, *Illiade*) qui dit que *car les oreilles des hommes sont moins dignes de confiance que leurs yeux*, adage 100, éd. J.-C. Saladin, dir., *op. cit.*, vol. 1, p. 132, suivi du texte de l'échange, p. 133-135.

<sup>37</sup> Rafael Mandressi, *Le regard de l'anatomiste. Invention du corps en Occident*, Paris, Seuil, 2003, p. 85. Citation de Vésale contre Galien dans son traité anatomique *De humani corporis fabrica*, livre VII (1543), reprise intégralement dans H.W. Janson, *op. cit.*, p. 358 et note 15, p. 366.

<sup>38</sup> Rabelais, *Le Cinquième Livre*, chapitre 29 « Comment nous visitasme le pays de Satin », dans éd. de J. Céard, G. Defaux et M. Simonin, *op. cit.*, p. 1449. Les auteurs de l'édition critique notent qu'il s'agit d'un passage tiré de l'*Historia animalium* (II, 4) d'Aristote mais omettent de faire le rapprochement avec l'illustre passage de Vésale contre les méthodes scientifiques de Galien.

figure de style envers ses opposants en leur rétorquant qu'ils n'exposent « rien que de la peinture »<sup>39</sup>. Le cas du singe de Galien est célèbre à travers l'Europe puisque le graveur Boldrini, d'après une caricature de Titien pour qui il travaillait et à la demande probable de Vésale, représente la merveille des sculptures grecques antiques retrouvée à Rome en 1506, le Laocoon, en substituant des singes aux hommes<sup>40</sup>. Si effectivement « l'œil parle et dit le visible »<sup>41</sup>, chez certains scientifiques de la Renaissance, de même que pour des auteurs de récits de voyage ou des peintres, le rapport à l'image doit désormais être garant d'une réalité objective et vérifiable par l'expérience. Par exemple, H.W. Janson a fait un rapprochement utile de la représentation très réaliste et inusitée du singe de Dürer (probablement un cercopithécidé d'Afrique) dans *La Madone à l'enfant avec un singe* (1498). Il semble être similaire à la reproduction de Jean de Léry en 1578 dans son *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil*<sup>42</sup>. Les deux auteurs prônent un réalisme pictural contrairement à d'autres sources iconographiques sur le singe à l'époque. Dans une étude consacrée aux animaux peints chez Jan Bruegel l'Ancien, le fils de Pierre Bruegel, l'historienne de l'art Arianne Faber Kolb affirme que « Dürer's representations of animals play a pivotal role in Renaissance zoology, since they are the purest artistic forms of nature study, or in natural historical terms, the first scientific step of visual description [...] As Gesner and Aldrovandi demonstrated through their use of illustrations, natural history depended on visual information provided by artists »<sup>43</sup>.

<sup>39</sup> Texte cité par F. Lestringant, *op. cit.*, p. 155.

<sup>40</sup> B. Marret, *op. cit.*, p. 23-26. C'était l'objet de la thèse la plus plausible de H.W. Janson dans le dernier chapitre de son ouvrage, « Appendix. Titian's Laocoon Caricature and the Vesalian-Galenist Controversy », *op. cit.*, p. 355-369. Voir N. Boldrini, *Le groupe du Laocoon sous les traits du singe* (d'après Titien), gravure sur bois, Ottawa, Musée des beaux-arts du Canada, annexe, fig. 11.

<sup>41</sup> F. Hartog, *op. cit.*, p. 261.

<sup>42</sup> Voir annexe, fig. 21. Sur la popularité de la gravure de Dürer et du choix innovateur du sujet (Madone et singe), voir H.W. Janson, *op. cit.*, p. 151.

<sup>43</sup> A.F. Kolb, *op. cit.*, p. 33-34. Même remarque chez M. Pinault à propos de l'œuvre de Dürer qui prend la peine de rappeler qu'il « n'est pas un savant, mais un artiste » alors que les catégories de *métiers*, telles que nous les connaissons aujourd'hui, avaient tendance à s'interpénétrer dans les œuvres d'artistes humanistes, *op. cit.*, p. 16-18. Voir aussi le même thème dans la biographie de J.C. Smith, *op. cit.*, p. 358-59 et 368.

Par contre, il serait anachronique de penser, comme l'ont déjà souligné plusieurs historiens<sup>44</sup>, qu'un consensus existait au sein de la société des lettres au XVI<sup>e</sup> siècle et que tous étaient soumis au même diapason méthodique de Vésale ou de Rabelais, surtout par rapport au singe et malgré sa présence croissante en Europe. À ce sujet, Frank Lestringant insiste sur le fait que le commerce international, amplifié par les découvertes du Nouveau Monde, modifie certaines habitudes culturelles, dont le « vif intérêt pour les singes et les perroquets apprivoisés »<sup>45</sup>. À cet égard, l'intérêt pour cet animal peut expliquer le passage de la triade perroquet/singe/sauvage que l'on retrouve dans l'iconotexte du *Recueil* de François Deserps qui, à la planche intitulée « la Brésilienne », dit que « Là des Guenons, et Perroquetz aussi, / Aux estrangers elles mettent en vente »<sup>46</sup>. Mais malgré cet intérêt, nous pouvons supposer que seule une partie restreinte de la population connaissait le singe dans sa *réelle spécificité animale* plutôt que seulement mythique. Et qui plus est, qu'il soit créateur ou récepteur d'un discours, l'homme est toujours le même par qui la puissance subjective *voit* la chose directement et *voit* la chose représentée. Cette « constante épistémologique » nous semble incontournable pour notre hypothèse suivant les éléments de la persuasion dans l'autopsie (c.-à-d., la force de la description, le jeu de l'énonciation, l'effet d'étrangeté)<sup>47</sup>. Et l'impact de reproduction des textes et des

<sup>44</sup> Voir la discussion portant sur la note 11 pour R. Delort. Selon M. Pastoureau dans *Une histoire symbolique du Moyen Âge...*, p. 309-311, analysant la symbolique animalière des *Fables* de Jean de La Fontaine, il serait « naïf » de penser que les efforts scientifiques des XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles aient pu faire fi d'une quelconque manière des acquis traditionnels et donc des mentalités dans les aspects significatifs des représentations animalières avant le XVIII<sup>e</sup> siècle. Retenons que les travaux des scientifiques du XVI<sup>e</sup> siècle n'excluent pas la publication d'autres ouvrages hors du champ de leurs reconnaissances. Jean Céard conclut dans son édition critique du livre d'Ambroise Paré *Des monstres et prodiges* (1<sup>ère</sup> éd., 1573), que l'auteur – bien qu'érudit reconnu pour ses travaux scientifiques sur l'anatomie et la chirurgie – ne désire rien d'autre dans cet ouvrage que faire un *livre d'images*, « de splendides illustrations accompagnées de textes qui mettent en mouvement l'imagination, – un voyage au pays du possible, et comme son repos d'un plus grand travail », édition critique et commentée par Jean Céard, Genève, Droz, 1971, p. XXV. Tous n'accordaient pas la même importance – et pas systématiquement dans tous leurs ouvrages – au concept de réalisme objectif tel que la communauté scientifique l'entendra plus tard en Occident.

<sup>45</sup> F. Lestringant, *op. cit.*, p. 49. Un exemple parmi d'autres de cet intérêt pour les animaux exotiques, nous savons par le journal d'Albrecht Dürer qu'il quitta la ville de Bruxelles pour son retour à Nuremberg en juillet 1521 accompagné d'un singe à longue queue et d'un perroquet, J.C. Smith, *op. cit.*, p. 317.

<sup>46</sup> F. Deserps, *op. cit.*, planche « La Brésilienne ».

<sup>47</sup> F. Hartog, *op. cit.*, p. 271 (pour les exemples) et 272 pour la référence à la « constante épistémologique ».

images du XVI<sup>e</sup> siècle par l'imprimerie rend plus *visible* pour eux (et pour nous) les traces de cette tendance socioculturelle intimement liée à son époque.

### 3.4 Debout comme un homme : découverte d'un étrange hominidé

Nous illustrons ici une série de métaphores figuratives qui se répètent sciemment dans une forme de maniérisme « scientifique »<sup>48</sup> où le spectateur peut aisément comprendre la représentation (peu importe sa nature) comme une vérité par le filtre de sa réalité subjective. La comparaison de la pose plastique du « singe debout », toujours affublé d'un accessoire typiquement humain (c.-à-d., la canne ou le bâton de marche), sert à *montrer*, soit « mettre devant les yeux, exposer aux regards »<sup>49</sup>, et donc à prouver que la figure simiesque peut – bien qu'*étrangement* – être en station bipède comme l'homme. Parallèlement, ajoutons ce que Timothy Hampton souligne dans l'étymologie du mot *monstre*, à savoir le latin *monstrum* (qui renvoie à un signe, un présage ou une manifestation de sens) modulant fortement la rhétorique descriptive lorsque les auteurs l'emploient au XVI<sup>e</sup> siècle<sup>50</sup>. Le rapprochement sémantique à faire entre le verbe *montrer* et sa substantivation en *monstre* (le « monstre » comme chose « prodigieuse, incroyable » chez Montaigne, au sens chrétien de *signe divin*)<sup>51</sup> est fondamental dans l'optique de la représentation et de l'identité chez nos protagonistes religieux qui puisent dans ce vaste réseau de sens.

<sup>48</sup> Certes, comme le mentionne É. Souriau, le terme de maniérisme « n'est en usage que pour les arts plastiques ». Dans nos exemples, le terme doit donc recouper intimement les poses plastiques des figures simiesques qui servent les propos scientifiques. C'est aussi pourquoi notre utilisation de la définition tient compte du fait que le maniérisme « aboutit souvent à une exagération des caractères d'un style, et même d'un style emprunté, repris chez un autre », dans *op. cit.*, p. 974.

<sup>49</sup> « Montrer » dans le *Trésor de la Langue Française informatisée* (TLFi) : <http://atilf.atilf.fr/dendien/scripts/tlfiv5/visusel.exe?259;s=3743440290;b=9;r=9;nat=;i=3;;>

<sup>50</sup> T. Hampton, « Signs of Monstrosity », *op. cit.*, p. 180. Parmi les plus importants travaux sur le sujet, voir J. Céard, « I. La notion de monstre » dans *Des monstres et des prodiges...*, p. XXXI-XXXVIII et surtout, du même auteur, *La nature et les prodiges: l'Insolite au XVI<sup>e</sup> siècle, en France*, Genève, Librairie Droz, 1977, « avant-propos », p. VII-XIV.

<sup>51</sup> Le rapprochement est souligné par T. Hampton à propos des jeux de mots qu'établit clairement Jean Calvin dans plusieurs de ses écrits, voir, *op. cit.*, p. 187-188. Le *Dictionnaire historique de la langue française* précise que *monstrum* « est un terme du vocabulaire religieux désignant un prodige avertissant de la volonté des dieux, un



Arrêtons-nous sur une image matrice produite en 1486 par Erhard Remich et apparaissant dans le récit de voyage de Bernhard von Breydenbach<sup>52</sup>, soit dans la même ville et un an après l'apparition des premières impressions mécaniques d'images zoologiques sur bois en Occident selon P. Delaunay<sup>53</sup>. La pose du singe représenté témoigne de cette nécessité de dire et de prouver par la représentation l'ambivalence de cette créature poilue à demi humaine, presque toujours nue, griffue et grimaçante. Elle est aussi la seule créature de l'image impliquant d'autres animaux – par ailleurs, représentés de manière assez réaliste – à être dotée d'une canne et tenant en laisse un dromadaire, soit deux marques visibles et indiscutables d'une certaine forme d'intelligence qui outrepassa la conception générale que se font les hommes de celle des animaux<sup>54</sup>. Cette surenchère visuelle projette la confirmation de la tradition selon l'échelle hiérarchique du singe, c'est-à-dire très proche d'un homme sans être *civilisé* comme lui. Cette image archétypale a été par la suite fidèlement recopiée en 1551 dans l'énorme compendium encyclopédique *Historia animalium* de Conrad Gesner, qui soutient du même coup dans sa description latine qu'« aucun animal n'est plus persévérant que lui dans sa position debout, excepté l'homme seul »<sup>55</sup>.

---

signe à déchiffrer [...] dans la langue religieuse, il concerne spécialement les démons », *op. cit.*, p. 2277. Idem pour les références étymologiques qui précisent aussi le caractère chrétien de l'emploi du terme en français : <http://atilf.atilf.fr/dendien/scripts/tlfiv5/advanced.exe?8;s=2105680605>

<sup>52</sup> Voir annexe, fig. 4. Image et discussion dans H.W. Janson, *op. cit.*, p. 332-334 et note 34, p. 349-50 et P. Delaunay, *op. cit.*, p. 166-167. Nous utilisons une copie de l'illustration originale d'Erhard Remich reproduite dans l'édition française *Des saintes pérégrinations de Jerusalem...*, Lyon, 1488.

<sup>53</sup> Le premier ouvrage est le *Garten der Gesundheit* de Johann von Kaub, selon P. Delaunay, *op. cit.*, p. 163.

<sup>54</sup> Les objets « humains » que sont la canne et la laisse dans cette représentation nous ramènent aux découvertes relativement récentes (1960) de J. Goodall, alors qu'elle fut la première scientifique à démontrer que le singe (chimpanzé) se sert d'outils qu'il fabrique lui-même pour ses propres besoins vitaux. Auparavant, dans l'équation hissant l'intelligence de l'homme au-dessus des autres créatures terrestres, il était notoire que seul l'humain était apte à créer et à utiliser des objets. Voir J. Sorenson, *op. cit.*, p. 67-69 et spécialement la référence sur la page « Tool use » du site The Jane Goodall Institute (2012). Page consultée le 24 septembre 2012 : <http://www.janegoodall.org/study-corner-tool-use>

<sup>55</sup> «...*nullum animal (sic) perseverat plus stando illo, homine solo excepto* ». Nous utilisons la version publiée dans les *Icones animalium* de 1560. Discussion et interprétation fournies par Janson, *op. cit.*, p. 332-333 et Stenou, *op. cit.*, p. 61, voir annexe, fig. 15.

En 1567 paraît le recueil de François Deserps sur la *Diversité des habits* qui vient encore une fois confirmer la possibilité, par ailleurs unique du recueil, d'un singe qui se tient debout comme un humain<sup>56</sup>. La planche ayant pour titre *Le Singe debout* est un iconotexte<sup>57</sup>, système de représentation complémentaire où l'image et le texte se renforcent mutuellement<sup>58</sup>, permettant au lecteur de *lire* et de *voir* l'inscription versifiée suivante : « Près le Peru par effect le voit-on, / Dieu a donné au Singe telle forme / Vestu de jonc, s'apuiant d'un baston / Estant debout chose aux hommes conforme »<sup>59</sup>. Soigneusement agencée selon sa catégorie d'appartenance, la planche du singe fait partie d'une suite où apparaissent des créatures fantastiques comme « l'evesque de mer », « le moyne de mer » et « le ciclope », tout comme plus loin, une série dépeint « la femme sauvage », « l'homme sauvage » et « l'indien »<sup>60</sup>. Non seulement le singe de Deserps est-il en adéquation avec l'image de Gesner et de Breydenbach en se tenant « debout » avec un « baston » à la *manière des hommes*, mais en plus il rappelle la planche de *l'homme sauvage*<sup>61</sup> du même ouvrage qui, à défaut d'être « vestu de jonc » comme le singe, est pour sa part « velu [...] en toute saison », lui-même n'étant debout qu'avec l'aide d'un bâton. L'interpénétration suggestive du maelström de mots et d'images connexes force le lecteur à accepter dans une comparaison forcée et en miroir réversible le singe, le sauvage, le lointain. Scénario identique chez Jean de Léry et André Thevet qui, dans deux planches de leur récit de voyage respectif portant sur le même sujet, et en dépit du fait qu'ils cherchèrent à tout prix à s'opposer entre eux, rassemblent tout *naturellement* dans un

<sup>56</sup> F. Deserps, *op. cit.*, voir annexe, fig. 23.

<sup>57</sup> La définition d'Alain Montandon est la suivante : « Le terme iconotexte désigne une oeuvre dans laquelle l'écriture et l'élément plastique se donnent comme une totalité insécable. Fruit de la collaboration d'un plasticien (peintre, photographe, etc.) et d'un écrivain, qui peuvent être une seule et même personne (comme Blake, Michaux, etc.) ou plusieurs », dans l'article « ICONOTEXTE/Iconotexte » publié sur le site de la Faculté des lettres et des sciences humaines de l'université de Limoges :

[http://www.flsh.unilim.fr/djtl/Fahey/ICONOTEXTEIconotext\\_n.html](http://www.flsh.unilim.fr/djtl/Fahey/ICONOTEXTEIconotext_n.html)

<sup>58</sup> Laurent Baridon et Martial Guédron, « Introduction. L'homme au miroir de l'animal », dans *Hommeanimal : histoires d'un face à face*, Strasbourg, Musées de Strasbourg, Paris, A. Biro, 2004, p. 16.

<sup>59</sup> Voir annexe, fig. 23.

<sup>60</sup> L'iconotexte de la planche « l'indien » est un véritable florilège sur l'autopsie : « De l'Indien, & son habit estrange, / Par ce pourtrait la vérité peux voir, / Si ne le crois, ie dis pour ma revange, / Va iusqu'au lieu, & tu le pourras voir », dans F. Deserps, *op. cit.*.

<sup>61</sup> Voir annexe, fig. 22.

même espace le singe et le sauvage<sup>62</sup>. Le cordelier Thevet surenchérit l'image en écrivant qu'« il se trouve certains monstres ayant forme d'hommes, qu'ils ont appelez Satyres, vivants par les boys et velus comme bestes sauvages [...] l'esprit malin s'efforç[ant] par tous les moyens à décevoir l'homme, se transformant en mille figures »<sup>63</sup>. L'autopsie nous rappelle que le lecteur n'y voit généralement rien d'autre que ce qu'on lui *re-présente*.

Les associations cognitives qui peuvent être engendrées à la lecture de ces mots et de ces images comme l'animalité, le monstrueux ou l'étranger, regroupées et orientées avec un soin méticuleux dans ce type d'ouvrage, conduisent toutes vers un univers inéluctablement étranger à la *civilisation*. Pour reprendre un exemple frappant, Jean-Pierre Séguin avait offert aux historiens un motif similaire dans son essai sur les modes de transmissions de l'information en France au XVI<sup>e</sup> siècle<sup>64</sup>. Il proposait les rapprochements iconographiques à prétention informative de la figure du « monstre de Salzburg » (1531), répliquée en fac-similé chez Boaistuau, chez L'Estoile et dans un almanach rouennais de 1679<sup>65</sup>. Nous pouvons même compléter cette comparaison avec une planche commune et oubliée de l'historien, puisque la représentation de ce monstre se retrouvait aussi dans l'encyclopédie de Conrad Gesner<sup>66</sup>. Dans cet ouvrage ordonné selon une classification et des critères iconographiques spécifiques, nous pouvons comprendre que chez l'humaniste

<sup>62</sup> Voir annexe, fig. 13 et 21. Les deux auteurs ayant participé à l'excursion de la colonie du Brésil français alors appelée la *France antarctique* (1555-1560) furent farouchement opposés.

<sup>63</sup> La citation d'A. Thevet, portée à notre attention par P. Delaunay, *op. cit.*, p. 68-69, est tirée du chapitre 31 des *Singularitez de la France antarctique*.

<sup>64</sup> Jean-Pierre Séguin, *L'information en France avant le périodique : 517 canards imprimés entre 1529 et 1631*, Paris, Éditions Maisonneuve et Larose, 1964, « L'illustration », p. 12 et 13. Voir annexe, fig. 9. J.-P. Séguin ne mentionne pas que la pièce centrale (B.N., Rés., Fol., La<sup>25</sup>. 6-45) est reproduite par Pierre de L'Estoile dans *Les belles figures et drolleries de la Ligue...* (folio XLV, 1593) que l'on retrouve dans le catalogue de M. Guéron et S. Harent, dir., *Beautés monstres...*, p. 179. L'ouvrage d'Umberto Eco, *Histoire de la laideur*, Montréal, Flammarion Québec, 2007, p. 118, fait aussi mention de cette célèbre figure monstrueuse publiée pour la première fois en France dans l'ouvrage *Histoire prodigieuse* de Pierre Boaistuau de 1560.

<sup>65</sup> Voir annexe, fig. 9. Autre exemple, F. Lestringant propose de comparer le modèle iconographique de la figure du paresseux (*bradype*) que Thevet appelle « Haït » et qui est reprise, malgré la divergence d'opinion, par J. de Léry en 1580 dans la 2<sup>e</sup> édition d'*Histoire d'un voyage*, dans *op. cit.*, p. 20-23.

<sup>66</sup> Voir annexe, fig. 9 et fig. 15.

allemand, comme dans d'autres sources textuelles et iconographiques de l'époque, l'essence simiesque est implicitement fusionnée avec celle du monstre. C'est à ce registre sombre, artificiellement ébauché, mais non moins véridique pour l'esprit du contemporain, que vont abondamment recourir nos sources catholiques et protestantes en France au milieu du XVI<sup>e</sup> siècle, précisément au moment où les enjeux identitaires s'intensifient.

Enfin, une dernière illustration du « singe debout », située volontairement hors du champ temporel de cette recherche, a pour seul but de démontrer la vitalité du motif de représentation. C'est une manière de prouver son *efficacité* (D. Sperber) dans la mesure où les idées sous-jacentes à une image comme le singe debout à l'aide d'un bâton ou d'une canne n'auraient pu, autrement que par la validité confirmée de la représentation à une époque donnée, connaître une postérité aussi assurée par sa reproduction en Europe. C'est ainsi qu'une représentation simiesque « normative » de 1699, puisqu'elle reprend la pose plastique et l'attribut humain maintes fois recopiés depuis Breydenbach, se retrouve publiée dans une planche encyclopédique par le zoologiste anglais Edward Tyson<sup>67</sup>. Selon H.W. Janson, cette représentation est si forte à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle que « the publication of Tyson's book marks the formal entry of the anthropoid ape into the consciousness of Western civilisation »<sup>68</sup>. Cette conclusion de l'historien de l'art tend à montrer que plus le singe a été représenté depuis la Renaissance, plus il a gagné en *ressemblance* avec l'homme dans l'équation ambivalente préalablement formulée en Europe. De manière insidieuse, bien que l'idée du singe s'insère dans une figuration plus manifeste de la représentation animalière générale, la culture anthropocentrique chrétienne de la Renaissance attirait fortement vers elle ce type de représentation susceptible de confirmer, sous un

<sup>67</sup> H.W. Janson, *op. cit.*, p. 335-336, D. Donald, *op. cit.*, p. 104 et J. Sorenson, *op. cit.*, p. 52. K. Stenou met quant à elle l'accent sur l'emprunt de E. Tyson (fig. 29) aux images de Nicolas Tulp (*Observationes medicae*, 1641) et de C. Gesner (fig. 15) qui finissent par former le cadre référentiel normatif du singe dans sa comparaison à l'étranger et aux théories raciales qui se développeront aux XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles, dans *op. cit.*, p. 60-61.

<sup>68</sup> H.W. Janson, *op. cit.*, p. 336.



symbolisme visiblement éclatant, la position proéminente et désormais indiscutable de l'homme civilisé dans l'échelle de la création. En ce sens, la pensée anthropocentrique chrétienne du XVI<sup>e</sup> siècle n'est, par rapport au singe, que la continuité de celle amorcée depuis longtemps par les bestiaires médiévaux. La conclusion de H.W. Janson nous semble très réaliste puisque la figuration de l'animal n'est qu'un pivot culturellement pratique et efficace sur lequel la société occidentale s'appuie pour fixer un repère d'infériorité toujours identique dans l'espace proche (un singe debout avec une canne) ou lointain (une bête exotique, fantastique, monstrueuse), qu'elle soit mise en relation derrière l'homme (singe anthropoïde) ou derrière le Diable (*simia diaboli*)<sup>69</sup>.

Jusqu'à présent, la plupart de nos exemples et analyses sont tirés, comme chez H.W. Janson pour les représentations touchant au XVI<sup>e</sup> siècle, du courant scientifique des humanistes. Or, le mythe dépasse l'ordre du discours, y compris dans celui de la science. C'est ainsi que Roland Barthes avance que notre conditionnement au discours scientifique et à sa méthode obnubile aisément le crédit que nous devrions octroyer au mythe dans son rapport antagonique relatif à la culture occidentale postcartésienne hyper rationalisée : «... une de nos servitudes majeures : le divorce accablant de la mythologie et de la connaissance. La science va vite et droit en son chemin; mais les représentations collectives ne suivent pas, elles sont des siècles en arrière, maintenues stagnantes dans l'erreur par le pouvoir, la grande presse et les valeurs d'ordre »<sup>70</sup>. C'est pourquoi nous ne devrions pas nous étonner que les représentations simiesques de la majorité des ouvrages scientifiques du XVI<sup>e</sup> siècle,

---

<sup>69</sup> Aujourd'hui encore, des exemples éloquents permettent de montrer la persistance de la conscience occidentale d'un *singe anthropoïde*, comme le cas du « Projet NIM » des années 1970 du professeur de primatologie et de psychologie animale Herbert Terrace. L'histoire du projet est racontée dans un documentaire éponyme de James Marsh (*NIM Project*, 2011) où le professeur Terrace conclut à l'échec de son entreprise en remarquant que son erreur initiale fut d'idéaliser son sujet en élevant un chimpanzé (NIM) *à la manière d'un homme*, obnubilant du même coup toutes les fonctions qui constituent l'animal dans sa nature intrinsèque de singe.

<sup>70</sup> R. Barthes, « Bichon chez les Nègres », dans *op. cit.*, p. 67.

tout comme celles de l'Antiquité<sup>71</sup>, subsument dans des raccourcis simplificateurs (selon nos critères actuels) notre animal avec le *sauvage*, le *monstre* et l'*étranger* grâce à un rapport étroit aux mythes du passé et à une mécanique de la persuasion. La prochaine section explore l'avenue de la littérature vernaculaire française. Leur créateur renouvelle les fondations rhétoriques à leur manière, comme certaines idées mythiques qui se propagent d'autant plus rapidement que le succès contribue à les populariser dans la société française.

### 3.5 « Sous l'escorce d'une fable » : le singe dans la littérature en France chez Corrozet et Rabelais

Examinons de plus près deux auteurs français particulièrement influents de la culture littéraire en France au XVI<sup>e</sup> siècle en analysant leurs modes d'expression dans la mise en représentation simiesque puisque, comme l'écrit Étienne Pasquier, « il advient ordinairement que sous l'escorce d'une fable, nous descouvrons la verité »<sup>72</sup>. Ici, nous rejoignons pleinement l'essence du propos précité dans l'œuvre de Roland Barthes pour nous amener maintenant à constater que le courant littéraire n'est pas décentré par rapport à celui de la zoologie scientifique et qu'il est générateur d'une culture dont se nourrissent tout autant les représentations simiesques des polémistes religieux dans leur affrontement. En France, l'imaginaire collectif que suscitent des

<sup>71</sup> Par exemple, à propos du singe et du satyre : « Mais il est clair que les Grecs ont joué avec la possibilité mythique d'associer ces deux espèces, en particulier lorsque les géographes ou les naturalistes décrivent les marges lointaines du monde grec [...] Le nom de satyre donné à ces singes [par Élien et Pline] indique simplement que ces deux catégories se recoupent dans l'imaginaire grec et actualise dans la nomenclature zoologique ce qui n'est le plus souvent qu'une métaphore », F. Lissarrague, « L'homme, le singe et le satyre », dans *op. cit.*, p. 466.

<sup>72</sup> Étienne Pasquier, « Les lettres de Pasquier. Liv. XVIII. Lettre III. À Monsieur de Beaurin, Conseiller du Roy, & Maistre ordinaire en Sa Chambre des Comptes » (v.1565), dans *Les oeuvres d'Estienne Pasquier. T2 / contenant ses Recherches de la France, son Plaidoyé pour M. le duc de Lorraine ; celui de Me Versoris, pour les jésuites, contre l'Université de Paris ; Clarorum virorum ad Steph. Pasquierium carmina; Epigrammatum libri sex ; Epitaphiorum liber ; Iconum liber, cum nonnullis Theod. Pasquierii in Francorum Regum icones notis ; ses lettres ; ses oeuvres meslées ; et les lettres de Nicolas Pasquier, fils d'Estienne. Tome premier [-second]*, Amsterdam, compagnie des libraires associez, 1723, p. 523-24.

œuvres littéraires comme la traduction française des *Fables* d'Ésope ou les aventures de *Gargantua* et *Pantagruel*, de surcroît illustrées et popularisées dès leur publication, combinent toutes les facettes de la représentation animalière. Elles mettent en lumière les îlots prometteurs de la création imagée permise avec la poussée des langues vernaculaires, peut-être plus que les discours scientifiques encore fortement latinisés. Puisque notre mémoire se concentre sur la polémique des représentations en langue française, nous croyons que les œuvres de Gilles Corrozet ou de François Rabelais, dont chacune offre plusieurs cas de figuration simiesque, regorgent d'exemples conformes à nos limites spatiotemporelles illustrant le fil continu de la construction des sens de ce mythe.

La fable est un genre littéraire répandu en France au XVI<sup>e</sup> siècle influençant directement les heures de gloire de ce style au XVII<sup>e</sup> siècle. Dans les débats et les éloges défendus par Louis Le Maistre de Sacy ou dans les œuvres éponymes de Jean de La Fontaine, la fable prend le plus souvent la forme d'une poésie versifiée et illustrée, de telle sorte que le texte est « à la fois un commentaire de l'image, et une illustration de la morale » selon Alain Niderst<sup>73</sup>. Nous nous intéressons donc plus particulièrement à son double aspect de communication textuelle et iconographique s'arrimant étroitement au style souvent exploité des iconotextes (poésie, ouvrage scientifique, pamphlet, etc.) et surtout pour son processus de constitution. Alain Niderst précise à cet effet que « la fable – ésopeque, mythologique ou historique – se situe donc dans une chaîne de représentations, dont chacune est comme un reflet, ou un dégradé, de celle qui précède [...] C'est là – entre l'image et le sens – que la fable se situe »<sup>74</sup>. Et parmi les nombreuses fables animalisées de la littérature antique dont s'inspirent les humanistes de la Renaissance, nous retrouvons celles d'Ésope, traduites en français par Gilles Corrozet en 1542 et qui montrent certaines variantes

<sup>73</sup> Alain Niderst, « Le plus simple animal nous y tient lieu de maistre... », dans Alain Niderst (textes réunis), *L'animalité : hommes et animaux dans la littérature française*, Tübingen, Gunter Narr, 1994, p.116.

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 117.

avec les traductions modernes<sup>75</sup>. Les *Fables* d'Ésope sont populaires ailleurs en Europe dès la fin du XV<sup>e</sup> siècle dans des versions approximatives du texte original. Selon Cécile Dupeux, « les premiers recueils de fables en langue allemande datent de la fin du XIII<sup>e</sup> siècle et du XIV<sup>e</sup> siècle, mais ce genre s'épanouit essentiellement au XV<sup>e</sup> siècle sous la forme de pseudotraductions d'Ésope »<sup>76</sup>, dont celle d'Heinrich Steinhöwel imprimée vers 1476, qui fut l'un des succès les plus importants de l'époque et fut traduite en plusieurs langues.

En 1542, par ses libertés prises en traduisant l'œuvre du grec ancien, Corrozet décide non seulement d'une sélection parmi toutes les *Fables* originales, mais compose également avec le choix de mots imposé par les limitations de la forme versifiée et du vocabulaire propre à la langue française<sup>77</sup>. Ainsi, le singe est seulement représenté aux fables *Contre richesse superflue* (Du singe et du Regnard, XLI) et *Ne nourrir les enfantz trop délicatement* (Du singe & de ses enfans, LXXXXVIII), tandis que les éditions complètes le mettent en scène dans au moins cinq fables : « Le singe et le chameau » (le singe est un excellent danseur); « Le singe et le dauphin » (le singe est un menteur); « Le singe et les pêcheurs » (le singe est un imitateur); « Le renard et le singe » (le singe est un menteur et un vantard); « Le renard et le singe élu roi » (le singe est un animal stupide)<sup>78</sup>. Dans les faits, malgré les variantes propres à chaque édition, il faut constater que la représentation simiesque se module et s'adapte

<sup>75</sup> Gilles Corrozet, *Les fables du très ancien Ésope... / premièrement escriptes en grec, et depuis mises en rithme françoise* [par G. Corrozet], Paris, D. Janot, 1542 et *Les fables d'Ésope. avec la vie dudict Ésope extraicte de plusieurs auteurs (Nouvellement reveuës et corrigez ["sic"]) / mises en rithme françoise*, [par G. Corrozet] ; par Maistre Anthoine Du Moulin, Rouen, H. Le Mareschal, 1578. La deuxième édition possède une biographie d'Ésope, mais autrement, le texte des *Fables* est identique puisque Antoine Du Moulin n'a fait que reprendre à son compte le travail de Corrozet. Pour un catalogue de l'apparition du singe dans les fables de l'Antiquité, voir W.C. McDermott, *op. cit.*, « The Ape in Fable and Proverb », p. 110-118 et surtout F. Lissarrague, *op. cit.*, p. 455-472. À propos de la transmission des valeurs culturelles, A. Niderst avance au sujet de Jean de La Fontaine, en plus de sa source évidente pour l'œuvre d'Ésope, son profond attachement aux philosophes platoniciens des XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles, de même qu'à l'*Heptaméron* de Marguerite de Navarre et aux humanistes italiens de la Renaissance, tel Boccace, *op. cit.*, p. 122.

<sup>76</sup> C. Dupeux, dans L. Baridon et M. Guéron, dir., *Hommeanimal...*, p. 123.

<sup>77</sup> Nous utilisons l'édition moderne et la plus récente des *Fables*, traduite du grec et présentée par Claude Terreaux, Paris, Arléa, 1994. Cette édition ne comprend pas elle-même la totalité des 248 fables (dont trois mettent en scène le singe et le renard) du texte original.

<sup>78</sup> *Fables*, traduite du grec et présentée par C. Terreaux, respectivement p. 130, p. 93, p. 40, p. 110 et p. 160.



à une tradition textuelle et iconographique connue et par ailleurs efficace. Ceci explique le succès remarqué des éditions parisiennes de Gilles Corrozet qui assureront ensuite un lien solide dans la pérennité de la tradition des récits d'Ésope. Par ailleurs, comme le mentionne Arlette Jouanna, la gravure sur bois se spécialise en France à partir des années 1530 alors que les éditions illustrées des œuvres antiques, comme les *Fables* d'Ésope de Gilles Corrozet, circulent beaucoup dans les cercles lettrés urbains et parfois sur une assez longue période<sup>79</sup>. Ajoutons aussi que la modulation et l'adaptation des *Fables* d'Ésope, maintes fois récupérées à travers l'histoire, sont facilement perceptibles chez Corrozet comme pour d'autres écrivains postérieurs. Prenons l'exemple d'une fable dans l'édition de 1542 de Corrozet et intitulée *Du singe & de ses enfans* : l'histoire prétend que la guenon déborde d'un amour incontrôlé pour ses enfants à tel point que « tant l'estraignit qu'en fin le mist à mort »<sup>80</sup>. Cette force brutale du singe est précisément le calque d'un mythe antique, que l'on retrouve encore stéréotypé au XIX<sup>e</sup> siècle chez l'anatomiste français Georges Cuvier et l'écrivain E.A. Poe<sup>81</sup>, et dont la popularité au Moyen Âge découle fort probablement des écrits d'histoires naturelles du compilateur romain Claude Élien (début du III<sup>e</sup> siècle)<sup>82</sup>. Enfin, constatons qu'à travers les *Fables*, il y a une continuité des formes de la tradition des représentations simiesques en même temps qu'apparaissent des variantes induites par la création personnelle des auteurs. Ainsi, notre animal est toujours représenté en France au début des années 1540 sur un mode

<sup>79</sup> A. Jouanna et al., *La France de la Renaissance...*, « gravure », p. 860. Dans le cas du succès à long terme des éditions de Corrozet, la Bibliothèque Nationale de France possède une édition originale de 1542 mais aussi une édition ultérieure de 1578 et cette fois-ci publiée à Rouen. Voir aussi P. Delaunay, *op. cit.*, p. 163-164.

<sup>80</sup> G. Corrozet, « Du singe & de ses enfans », dans *op. cit.* Voir aussi la fig. 14.

<sup>81</sup> Toujours dans la même édition du *Double assassinat dans la rue Morgue*, E.A. Poe décrit le meurtrier, tout en citant les thèses de Georges Cuvier : «...nous sommes allés assez avant pour combiner les idées d'une agilité merveilleuse, d'une férocité bestiale, d'une boucherie sans motif, d'une grotesquerie dans l'horrible absolument étrangère à l'humanité [...] - Ceci, dis-je, n'est pas la trace d'une main humaine. - Maintenant, dit Dupin, lisez ce passage de Cuvier. C'était l'histoire minutieuse, anatomique et descriptive, du grand orang-outang fauve des îles de l'Inde orientale. Tout le monde connaît suffisamment la gigantesque stature, la force et l'agilité prodigieuse, la férocité sauvage et les facultés d'imitation de ce mammifère. Je compris d'un seul coup tout l'horrible du meurtre », *op. cit.*, p. 36-37.

<sup>82</sup> Voir H.W. Janson, *op. cit.*, p. 173-174. Selon l'auteur, Thomas de Cantimpré, Vincent de Beauvais et Albert Le Grand ont repris l'histoire qui est aussi illustrée dans les manuscrits médiévaux. Érasme, adage 2489, éd. J.-C. Saladin, dir., *op. cit.*, vol. 3, p. 243, reproduit en annexe dans la note sous la fig. 14.

iconographique de la nudité et de la pilosité qui ne laisse aucun doute pour le lecteur quant à son origine sauvage<sup>83</sup>, bien que les éléments d'attributs humains comme la canne ou le bâton ne soient pas toujours présents<sup>84</sup>.

De manière générale, les fables poétiques comme celles d'Ésope mettent en scène l'interchangeabilité de l'animal-homme ou de l'homme-animal. Cette optique qui joue sur la comparaison des actions humaines en illustrant la bête dans un utilitarisme moral est une figure de rhétorique abondante et significativement forte au milieu du XVI<sup>e</sup> siècle en France. Après avoir analysé une pléthore d'ouvrages poétiques au XVI<sup>e</sup> siècle, les recherches d'Hélène Naïs concluent que « tout se passe un peu comme si, des poètes antiques et italiens et certains chefs de file français, comme Ronsard, ayant donné le branle, tout le monde se croit obligé d'introduire des animaux à tout propos et hors de tout propos. Très rares sont ceux qui ont su résister à cette mode, surtout après 1550 »<sup>85</sup>. La poésie n'est pas la seule forme de la littérature du XVI<sup>e</sup> siècle à utiliser le répertoire animalier, puisque beaucoup d'études ont porté sur l'œuvre truculente de François Rabelais, car l'humaniste favorisait une distorsion langagière peuplée d'animaux étranges afin de décrire le monstre et l'étranger en

<sup>83</sup> Évidentes aujourd'hui, ces caractéristiques ne l'étaient pas forcément pour des lecteurs du XVI<sup>e</sup> siècle. L'animal est peu présent physiquement en sol européen et n'est pratiquement connu qu'à travers les images d'ouvrages dont celles des bestiaires médiévaux ou des marges à drôleries des manuscrits, ouvrages eux-mêmes peu accessibles dans la société. Les représentations d'alors ne montrent pas toujours le singe comme une bête nue : l'animal revêt parfois une armure, des robes, des bottes et des gants, une coiffe, joue d'un instrument de musique, tient une arme ou un bouclier, monte sur un autre animal, etc. Pour toutes ces références iconographiques du Moyen Âge, nous renvoyons le lecteur aux études exhaustives de H.W. Janson (1952), L.M.C. Randall (1966), M. Camille (1997) et J. Wirth (2008) susmentionnées. Notons au passage que Pierre Gringore, illustrant le don d'imitation du singe, trouve aussi ses lointaines sources chez Ésope (« Le singe et le pêcheur »), puis chez Diodore de Sicile (et dans des variantes chez Claude Élien, Strabon et Pline l'Ancien) avec la fable du chasseur piégeant le singe. Pour la discussion et les sources, voir F. Lissarrague, *op. cit.*, p. 459-461; Voir aussi W.C. McDermott, « The Hunting of Apes », *op. cit.*, p. 85-87 et H.W. Janson, *op. cit.*, p. 172.

<sup>84</sup> C. Dupeux dans une page du catalogue *Hommeanimal...*, p. 123, fait voir une édition strasbourgeoise de 1481 publiée par Heinrich Knoblochzer et reproduite en annexe (fig. 3) avec des illustrations de la première édition et de celle de l'édition de Sebastian Brant de 1501 (Université de Mannheim). Le singe qui tient un bâton (image du centre) montre l'attribut de la figure de Breydenbach sans qu'il puisse suggérer un bâton de marche. Perché sur son piédestal, ce petit bâton est plutôt un attribut du pouvoir (prise de la parole par le singe). Cet élément iconographique se retrouvera clairement chez Gabriel de Saconay (fig. 26). Quant à l'image du bas (éd. S. Brant), elle reprend une pose plastique du singe piégé par le chasseur identique à celle de Gabriel Salmon (fig. 8).

<sup>85</sup> H. Naïs, *op. cit.*, discussion aux pages 3, 10-14 et citation p. 13-14.

utilisant les mêmes paramètres conventionnels sur la similitude et la comparaison que ceux des récits de voyage, des zoologistes ou des fabulistes de son temps.

Il fonde le développement de son argumentation sur une tortueuse architecture de la persuasion impliquant un arsenal sémantique étendu, parfois à la limite du perceptible pour l'entendement<sup>86</sup>. Sur une note plus caricaturale et comique que violente, parce que l'air de l'époque ne résonne pas encore des bruits de la polémique religieuse, Rabelais purge son âme en réglant « publiquement ses comptes avec ses années de moinage » dans le chapitre XXXVIII de son *Gargantua*, intitulé « Pourquoi les Moines sont refus du monde, et pourquoi les uns ont le nez plus grand que les autres »<sup>87</sup>. Cette représentation simiesque apparaît donc au même moment que la « singerie » de la publication du placard de Marcourt, mais en poussant beaucoup plus loin le caractère cynique et critique de l'intention du texte. En ce sens, le *Gargantua* de Rabelais doit être vu comme le précurseur français de la matrice représentative de la future utilisation du singe comme instrument d'animalisation de l'autre, celle dont usera le protestant Pierre Viret dans *Dialogues du désordre*, soit dix ans plus tard et dans un contexte polémique fort différent. Ainsi l'œuvre de Rabelais propose déjà un avant-goût du ton cynique sur lequel se dérouleront plusieurs combats identitaires ultérieurs sur fond de débat théologique. En effet, l'humaniste n'est pas tendre avec les moines qu'il dépeint en singes, citant Plutarque et Érasme sur l'excellence des qualités intrinsèques de certains animaux (et qui leur font manifestement défaut), au même titre que l'utilité sociale du clergé qui est mise en décalque avec d'autres métiers pratiqués en son temps:

---

<sup>86</sup> Sur la persuasion, voir M. Prestat, *op. cit.*. Sur le pouvoir de création langagière dans l'œuvre de Rabelais, voir le « Dossier Rabelais » du *Magazine Littéraire*, N° 511, septembre 2011, entre autres les articles de Jean-Charles Monferran, « Un ouvroir de langues potentielles », p. 70-71 et Mireille Huchon, « La Babel rabelaisienne », p. 72. Nous renvoyons le lecteur aux études désormais classiques de Mikhaïl Bakhtine, *L'œuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Âge et sous la Renaissance*, Paris, Gallimard, 1970 et de François Rigolot, *Les langages de Rabelais*, Genève, Droz, 2009 (1<sup>ère</sup> éd. 1972).

<sup>87</sup> L'interprétation du passage et la source de notre analyse sont tirées de J. Céard, G. Defaux et M. Simonin, *op. cit.*, p. 198-203. Selon G. Defaux, la date de publication du *Gargantua* est toujours problématique, soit avant août 1534 et l'affaire des Placards ou après, en 1535 (voir, « chronologie », p. XXIII). L'édition définitive du livre fut publiée à Lyon chez François Juste en 1542.

Mais si entendez pourquoi un singe en une famille est toujours moqué & herselé, vous entendez pourquoi les moynes sont de tous refuis, & des vieux, & des jeunes. Le singe ne garde point la maison, comme un chien; il ne tire pas l'aroi, comme le bœuf; il ne produit ni lait, ni laine, comme la brebis; il ne porte pas le faix, comme le cheval. Ce qu'il fait est tout conchier & dégaster, qui est la cause pourquoi de tous reçoit moqueries & bastonnades. Semblablement, un moine (j'entends de ces ocieux<sup>88</sup> moynes) ne laboure, comme le paysan; ne garde le pays, comme l'homme de guerre; ne guérit les malades, comme le médecin; ne prêche ni endoctrine le monde, comme le bon docteur évangélique & pédagogue; ne porte les commodités & choses nécessaires à la république, comme le marchand<sup>89</sup>.

Dans ce passage où la fonction de certains membres du clergé est comparée à rebours, puisque l'homme est redevenu l'égal d'une bête (un singe), l'attaque est moins agressive avec l'apport de la parenthèse « (j'entends de ces ocieux moynes) » qui laisse sous-entendre que l'auteur s'en prend uniquement aux éléments parasites de l'Église catholique romaine et donc qu'il existe de bons grains parmi l'ivraie, comme le cas du « bon frère Jean » cité en contre-exemple au paragraphe suivant. Nous verrons plus loin que les polémistes protestants – tout comme les catholiques – n'ont pour leur part aucune retenue devant leurs adversaires et ne cherchent pas, comme dans ce passage de Rabelais, à masquer sous une fable les noms proscrits de leur esprit. N'empêche que, même dans leur fonction d'*oratores*, la plupart des moines officient la liturgie en toute ignorance au début du XVI<sup>e</sup> siècle, ce que dénonçait déjà Érasme dans son *Éloge de la Folie* et que le Concile de Trente tentera plus tard d'éradiquer. Ce qui nous intéresse dans ce cas-ci, c'est que Rabelais rappelle cet état de fait en caractérisant le jargon inaudible du mauvais moine avec le verbe *marmonner*, forçant une comparaison qui joue sur l'étymologie commune de *marmot* (singe) et donc du mouvement que l'animal fait avec ses babines<sup>90</sup> : « Ils marmonnent grand renfort de légendes et psaumes nullement par eux entendus. Ils content force

<sup>88</sup> *Ocieux* au sens de oisif, de paresseux, dans *Trésor de la Langue Française informatisée* (TLFi) : <http://atilf.atilf.fr/dendien/scripts/tlfiv5/advanced.exe?8;s=2339683650;>

<sup>89</sup> J. Céard, G. Defaux et M. Simonin, *op. cit.*, p. 199.

<sup>90</sup> A. Rey, dir., « marmonner » et « marmot », *Dictionnaire historique de la langue française...*, respectivement tome 2, p. 2143 et 2144. L'entrée précise sous « marmot » qu'il est une variante de marmonner « en raison des mouvements continuels que font les singes avec leurs babines ».



patenostres, entrelardées de longs Ave Marias, sans y penser ni entendre. Et ce je appelle mocquedieu, non oraison »<sup>91</sup>. Le langage des moines paresseux est donc tout aussi inaudible pour l'homme que pour eux-mêmes, établissant l'équation de la croyance des Européens en rapport au langage des animaux (chapitre 1.2.2). Notons aussi au passage que la rhétorique de la moquerie évoquée ici par Rabelais, c'est-à-dire que le clergé ne prend pas au sérieux ses offices et tourne en dérision la parole de Dieu, sera reprise et particulièrement appuyée dans *Les actes du Concile de Trente* de Calvin, même si les deux individus sont ennemis.

Rabelais pousse très loin dans le jeu créatif de la fable satirique religieuse en langue française et sera imité, parfois de manière réussie, par plusieurs de ses détracteurs. À l'aide d'une technique qui caractérise bien la richesse de son œuvre, il jette volontairement le flou dans son discours en introduisant de furtifs glissements sémantiques, dont l'impact amplifié s'érige « by describing the strange through a reference to the familiar [...] Rabelais gives us more similitude than we can handle. In the process, he renders the object of his description strange instead of making it familiar »<sup>92</sup>. Cette valse linguistique entre l'étrange et le familier, que l'on pourrait qualifier d'*interférence* (E. Leach)<sup>93</sup>, montre toute sa puissance suggestive lorsqu'elle est liée par des rapprochements sans intervalles qui établissent faussement la parité entre les *signes* reconnus et les éléments d'*étrangeté*, par exemple, comme le comportement des moines paresseux qui, d'une phrase à l'autre, deviennent des animaux simplement en marmonnant et ne comprenant rien à leur propre discours. Le moine existe; le moine paresseux existe aussi; le moine paresseux qui marmonne

<sup>91</sup> J. Céard, G. Defaux et M. Simonin, *op. cit.*, p. 201.

<sup>92</sup> T. Hampton, *op. cit.*, p. 186.

<sup>93</sup> Le concept d'*interférence* est propre à la psychologie et désigne « the idea that there is a tendency to repress concepts that have some kind of semantic overlap (Postman, 1961) ». L'anthropologue poursuit le fil de cette pensée dans sa thèse en stipulant que « we can only arrive at semantically distinct verbal concepts if we repress the boundary percepts that lie between them ». Il se servira spécifiquement des séries de mots équivalents à travers la langue anglaise pour désigner différemment les mêmes animaux, selon leur emploi et le sens qu'il génère dans la phrase. Voir Edmund Leach, « Anthropological Aspects of Language: Animal Categories and Verbal Abuse », dans Eric H. Lenneberg, ed., *New directions in the study of language*, Cambridge, Mass., M.I.T. Press, 1964, p. 23-64 (citation p. 23).

comme un singe et qui ne comprend rien à ce qu'il dit, doit probablement aussi exister... Derrière le masque des contes drolatiques rabelaisiens se cachent d'intéressantes pointes vitrioliques pour notre recherche, pourfendant le dogmatisme qui oppose les catholiques et les protestants sur le terrain même des arguties théologiques, même si l'auteur n'est pas, à proprement parler, un acteur religieux.

Quelques années plus tard dans *Des scandales* (1550) de Jean Calvin, le pasteur s'attaque directement à Rabelais et ses acolytes qui ridiculisent, selon ses termes, la foi chrétienne. Nous sommes en plein débat où désormais l'argumentaire religieux laisse libre cours aux associations permises entre l'*animalité* et la *monstruosité*, comme dans le passage suivant : « Or si c'est une chose monstrueuse qu'un homme soit converti en beste brute, telle maniere de gens sont d'autant plus à deplorer, quand ils ne sont point touchez de leur mal »<sup>94</sup>. Dans cet habile passage, Calvin cherche lui aussi à prouver, en raccourci, que l'homme a le potentiel, par lui-même, de se *convertir* (changer, transformer) en *bête brute* (animal sauvage) sans avoir conscience de cette affliction (régresser dans l'échelle de la civilisation), ce qui rend doublement *monstrueuse* l'irresponsabilité sociale de ses actions. Rabelais rétorque à Calvin (et à tous ses détracteurs) et règle ses comptes deux ans plus tard dans un célèbre passage du chapitre XXXII dans *Le Quart Livre* (1552). Le passage met en scène Antiphysie qui, à l'identique image de la guenon qui « comme vous sçavez que es Cingesses semblent leurs petits Cinges plus beaulx que chose du monde »<sup>95</sup>, veut *imiter* Physis qui enfanta Beauté et Harmonie. Nous sommes ici dans la parabole d'un double mythe païen et chrétien qui, dans la métaphore du Diable

<sup>94</sup> T. Hampton, *op. cit.*, p. 188. Nous reprenons ici la citation de l'auteur (note 26, p. 281) d'une édition française *Des scandales* (édition Olivier Fatio - Droz, 1984).

<sup>95</sup> Il s'agit d'un emprunt direct à l'adage érasmien précité *simiarum pulcherrima deformis est*. Le passage complet de Rabelais qui précède et mène au règlement de compte avec ses ennemis est le suivant : « Et (comme vous sçavez que es Cingesses semblent leurs petits Cinges plus beaulx que chose du monde) Antiphysie louoit et s'efforçoit prouver que la forme de ses enfans plus belle estoit et advenente que des enfans de Physis », dans J. Céard, G. Defaux et M. Simonin, *op. cit.*, *Le Quart Livre*, chap. XXXII « Continuation des contenances de Quaquesmeprenant », p.1052, note 52.

imitant maladroitement les créations de Dieu, se conclut cette fois-ci dans un croisement d'idées holistiques qui comparent les parties du tout en masse indistincte, énumérant en chaîne les *monstrueux* enfantements d'Antiphysie : « Depuys elle engendra les Matagotz, Cagotz et Papelars; les Maniacles Pistoletz, les Démoniacles Calvins, imposteurs de Geneve; les enraigez Putherbes, Briffaulx, Caphars, Chattemittes, Canibales, et aultres monstres difformes et contrefaits en despit de Nature »<sup>96</sup>. Dans un ensemble sémantique compacté, Rabelais soude indistinctement les liens identitaires – pour ne pas dire héréditaires – du singe (Matagotz, Cagotz), de l'hypocrisie (Matagotz, Cagotz, Papelars, imposteurs, Caphars et Chattemittes), des gloutons (Briffaulx), à ceux des démons cannibales et aux *aultres monstres*. Le résultat se traduit dans cette pâte organiquement *difforme* et *contrefaite* qui est l'antithèse des paradigmes néoplatoniciens de perfection dans la Nature et glorifiés par la culture humaniste. Rabelais renvoie l'argumentaire de ses opposants en même temps qu'il crée une surenchère de mots nouveaux<sup>97</sup> dans le but de dérouter le lecteur, le tirant hors d'une zone rationnelle de confort, dans un monde imaginaire parallèle qui expose à merveille toutes les possibilités de dérapages de la nature dont témoignent les troubles du temps. Nous croyons aussi, à la suite de Timothy Hampton, que la mise en relation des figures multiformes du monstre telles que décrites par Rabelais et ses contemporains a alors une fonction de médiation « between political ideolgy and litterary form » faisant sauter ainsi les verrous des représentations traditionnelles<sup>98</sup>. C'est pourquoi l'œuvre rabelaisienne est intéressante pour notre recherche puisqu'elle se situe à la confluence d'un mode représentatif d'expressions nouvelles par rapport à ces prédécesseurs et annonce, en grande partie, l'utilisation de la figure simiesque comme arme de combat identitaire. L'allégorie du

<sup>96</sup> Citation tirée de J. Céard, G. Defaux et M. Simonin, *op. cit.*, p. 1053 et M.A. Sullivan, *op. cit.*, p. 117.

<sup>97</sup> Selon J. Céard, G. Defaux et M. Simonin, *op. cit.*, p. 1052, note 57, le mot *Matagotz* est formé de matou (chat) et magot (singe) qui sont des personnifications de l'hypocrisie, tout comme les *Cagotz*. Pour les autres synonymes et leur étymologie dans cette citation, voir aussi les références dans le *Trésor de la Langue Française informatisé* (TLFi) qui stipule que Rabelais aurait inventé le mot « matagot » dans le sens de « guenon apprivoisée, moine hypocrite » :

<http://atilf.atilf.fr/dendien/scripts/tlfiv5/visusel.exe?12;s=534816345;r=1:nat=:sol=1;>

<sup>98</sup> T. Hampton, *op. cit.*, p. 196.



monstre à travers l'image façonnée de la « beste » pouvait agir comme une catharsis, autant pour Rabelais en se lavant des souillures proférées par ses ennemis en leur tendant un *miroir* personnel<sup>99</sup>, que de manière générale pour ses contemporains en leur offrant un *speculum maius*<sup>100</sup>, soit une explication plausible à l'échauffement des esprits activant les querelles religieuses des années 1530 aux années 1550 en France.

Nous plaçons ici les échanges littéraires de François Rabelais comme une première incursion dans nos textes polémiques, même si notre humaniste ne représente aucun des deux camps dont il s'affaira à dénoncer toute l'hypocrisie. Car finalement, les textes littéraires marquent l'intronisation de néologismes sur le monde animalier et leur impact, jusqu'au cœur des textes polémiques, montre la puissance d'attraction des jeux de mots et l'efficacité imaginative de la verve des précurseurs. Elles confirment aussi, comme dans le cas du choix des images accompagnant le texte des *Fables* d'Ésope par Gilles Corrozet, une forme standardisée de la figure simiesque qui, ambiguë dans sa similitude avec les comportements de l'homme, mais définitivement sauvage par sa nudité et sa pilosité, laisse la porte grande ouverte à l'inflation d'éléments représentatifs (textuels et iconographiques) qui mettront de plus en plus l'accent sur l'étrangeté de cet animal. Toutes les sources analysées jusqu'à présent conduisent inmanquablement la représentation simiesque vers une hybridation monstrueuse de l'hérésie dans le cours des débats polémiques religieux.

<sup>99</sup> Selon T. Hampton, la rhétorique utilisée dans la réplique de Rabelais avait pour but de représenter Calvin en monstre comme le miroir de ses propres attaques, c'est-à-dire un reflet des radicaux et de leurs intolérances doctrinales comme une sorte de *monstruosité* de l'époque, *op. cit.*, p. 189.

<sup>100</sup> Nous nous permettons ici ce pastiche littéraire évocateur, avec toutes les réserves que cet emprunt impose, soit l'idée générale du « grand miroir du monde » à titre de *reflet du siècle* (par opposition au petit miroir personnel tendu par Rabelais envers ses propres détracteurs) et non pas dans le sens d'une mise au point des connaissances, comme le prétendait l'esprit de l'ouvrage de Vincent de Beauvais. Le miroir est aussi un attribut représentatif des caractères narcissique et flagorneur du singe au Moyen Âge et à la Renaissance, tel que nous le voyons dans les images en annexe dans les figures 2, 14 et 16. Voir aussi Érasme, adage 2489 : « Un joli petit singe » qui précise que « ces animaux sont dotés de *philaütia* [= d'un narcissisme] particulier, ce qui fait qu'ils sont sensibles aux louanges, prennent du plaisir à se regarder dans les miroirs... », dans éd. J.-C. Saladin, dir., *op. cit.*, vol. 3, p. 243.



### 3.6 Multifonctionnalité de la représentation simiesque chez Bruegel l'Ancien

Le schème que nous venons de décrire dans la littérature est reproductible au niveau de l'art pictural qui concrétise, à sa manière, le portrait général de toutes les caractéristiques de la représentation simiesque au XVI<sup>e</sup> siècle. Si Rabelais est un fabuleux producteur d'images à caractère populaire qui « demeurent toujours dans une large mesure énigmatiques »<sup>101</sup>, nous pouvons en dire autant de Pieter Bruegel l'Ancien (1525-1569)<sup>102</sup>, peintre célébré par ses contemporains et actif durant la même période que nos polémistes religieux. Comme beaucoup d'autres artistes européens de la même époque, Bruegel l'Ancien représente le singe dans la continuité des thèmes littéraires chrétiens ou païens, tout en alliant un registre graphique des créatures fantastiques issues du folklore populaire. La métamorphose des figures organiques marque son style touchant plusieurs figures hybrides plus ou moins définies dans ses compositions, dont celles des représentations simiesques. Une myriade de créatures indéfinissables remplissent plusieurs compositions et en coordonnent le sens ; le spectateur, par conséquent dubitatif, est confronté à une osmose des essences où l'on retrouve l'homme dans l'animal, l'animal dans le monstre, le monstre dans l'homme. Notre sélection vise donc à comprendre d'un seul coup d'œil, à travers l'orientation encyclopédique des créations que Bruegel l'Ancien met en scène toute la gamme des significations symboliques reliées à la représentation simiesque en Europe au milieu du XVI<sup>e</sup> siècle. Son œuvre construit un pont culturel entre l'univers livresque d'une élite lettrée et l'univers pittoresque du peuple avec lesquels il se mêle volontiers, tirant ainsi profit de plusieurs sources d'information pour répondre aux seules fins que commandent les besoins immédiats de ses compositions. Avec Bruegel l'Ancien, le singe représenté est donc

<sup>101</sup> M. Bakhtine, *op. cit.*, p. 10 et 11.

<sup>102</sup> Le rapprochement a été fait par Frédéric Elsig dans *Les Songes Drolatiques de Pantagruel*, Genève, Droz, 2004, p. 10-12. Il porte surtout sur la généalogie des illustrations à thème monstrueux faite par François Desprez pour les *Songes drolatiques*. Nous proposons aussi le rapprochement des thèmes religieux et carnavalesques populaires que le peintre représente.

*multifonctionnel* : ici un animal réaliste, là une bête anthropoïde, plus loin un monstre informe, créant ainsi par de puissantes associations symboliques un spectre large des significations. Et le fait qu'un singe n'occupe jamais tout à fait la même fonction ni le même décor dans l'œuvre d'un seul artiste comme Bruegel l'Ancien, et qui plus est sur une courte période, montre les capacités intrinsèques d'adaptabilité du symbolisme lié aux mythes de cet animal. De manière générale, en scrutant une gamme variée de portraits simiesques dans les œuvres d'artistes du XVI<sup>e</sup> siècle, nous constatons qu'entre le singe habillé et noirci de vices dans la peinture de Mantegna (*Minerve chassant les Vices du jardin de la vertu*, 1502) et le singe nu de l'arrière-pensée sur la tête anthropomorphique peuplée d'animaux dans *La Terre* d'Arcimboldo (1566)<sup>103</sup>, toute une chaîne de représentations est liée par les thèmes ambivalents de l'homme-singe et du singe-homme, entraînant irrémédiablement ceux-ci dans le domaine du fantastique et du monstrueux. Le maître flamand s'inscrit dans ce courant, mais il introduit d'importants aspects socioreligieux à travers une œuvre répandue qui vient alimenter de nouvelles perspectives dans la représentation simiesque du fait de son rapport éminemment étroit avec la symbolique carnavalesque, à une époque où sa vision de peintre rejoint celle de ses contemporains préoccupés par les troubles civils et religieux qui balayent l'Europe.

En ce sens, une approche contextuelle et iconographique de la création artistique de Bruegel l'Ancien soulève plusieurs pistes d'interprétations chez les historiens de l'art concernant l'utilisation de la figure simiesque. C'est la méthode d'analyse proposée par Margaret A. Sullivan qui, reprenant en partie le travail amorcé par H.W. Janson sur l'œuvre de Bruegel l'Ancien, a écrit un des développements les plus complets sur les interprétations nébuleuses des figures du tableau *Les deux*

<sup>103</sup> Les deux tableaux sont représentés et analysés par Matilde Battistini, *Symboles et Allégories*, Paris, Hazan, 2004, respectivement p. 298-299 et p. 109. Voir annexe, fig. 20.

*singes* (1562)<sup>104</sup>. Si le peintre excelle dans les huiles sur bois, sa célébrité est surtout due à la circulation de son œuvre grâce aux nombreuses copies effectuées avec la nouvelle technique de la gravure sur métal, un phénomène qui, avec la gravure sur bois, internationalise le marché de l'estampe au milieu du XVI<sup>e</sup> siècle<sup>105</sup>. L'artiste n'est plus le seul responsable de la circulation de son œuvre, comme le précise Frédéric Elsig qui cite le graveur anversois Hieronymus Cock (v.1510-1570) comme une source majeure de l'œuvre de Bruegel, étant donné leur association à Anvers entre 1555 et 1563<sup>106</sup> et à laquelle il faut ajouter la contribution du graveur Pieter van der Heyden (v.1530-1572) dans une collaboration attestée avec le peintre dans vingt-six de ses compositions<sup>107</sup>. Découlant de cette conjoncture favorable, la vision créatrice de Bruegel l'Ancien, à l'image d'autres productions ayant bénéficié de l'apport des nouvelles techniques d'impression, se diffuse à travers un réseau de distribution élargi, en imposant des formes culturelles qui se standardiseront progressivement et qui pourront désormais aller simultanément au-delà de la limite restreinte du seul commanditaire, contrairement à des huiles sur toile ou des manuscrits enluminés.

Une gravure comme *Saint Jacques et le magicien Hermogène* (1565) permet de faire un parallèle entre les petits singes accroupis devant le feu chez le magicien et le thème de la mimêsis dans la littérature profane et hagiographique<sup>108</sup>. Dans *La Légende Dorée* de Jacques de Voragine, l'épisode de « saint Jacques le Majeur » s'organise autour du feu céleste, soit une métaphore chrétienne de la puissance créatrice que ne peuvent maîtriser les imitateurs, devant pour leur part se rabattre sur le feu des forges de l'Enfer : « Voulez-vous [disent-ils] que nous commandions que le

<sup>104</sup> M. A. Sullivan, *op. cit.*, note 4, p. 115. L'auteur s'appuie surtout sur le chapitre 5 de H.W. Janson, « The Fettered Ape ».

<sup>105</sup> A. Jouanna et al., *La France de la Renaissance...*, « imprimerie », p. 879-882 et « gravure », p. 859-861.

<sup>106</sup> F. Elsig, *op. cit.*, p. 10.

<sup>107</sup> S. Harent et M. Guédron, dir., *op. cit.*, p. 99.

<sup>108</sup> Manfred Sellink, *Bruegel, l'œuvre complet : peintures, dessins, gravures*, Gand, Ludion, 2007, 198 et Philippe et Françoise Roberts-Jones, *Pierre Bruegel l'Ancien*, Paris, Flammarion, 1997, p. 120-122. Voir annexe, fig. 19.

feu du ciel descende et consume ces gens-là? [les imitateurs] »<sup>109</sup>. Les thèmes de la mimésis (ou l'art d'imiter) et du pouvoir de transformation du feu par les magiciens et les faux disciples (ou hérétiques), sont centraux dans cette fable et trouvent dès lors, au milieu du XVI<sup>e</sup> siècle, un écho parfait dans les métamorphoses picturales de Bruegel l'Ancien, tout comme dans les textes de la polémique religieuse. Par contre, dans cette composition du peintre, plusieurs courants culturels peuvent se mélanger et s'expliquer par des lectures plurielles. Par exemple, l'épisode allégorique de Vulcain impliquant des singes, interprété par Boccace et décrite par Erwin Panofsky, suggère que les singes « sont comparables aux humains en ce qu'ils imitent les comportements de l'homme tout comme l'homme imite les procédés de la nature »<sup>110</sup>. Hermogène cherche également à imiter les créations divines avec la magie, mais n'obtient aucun résultat probant et doit se convertir à la vraie parole suite aux miracles produits par saint Jacques. Or, même si le procédé rhétorique est connu, force est d'admettre que le thème de la mimésis, qu'il soit interprété par Jacques de Voragine, Boccace ou Bruegel l'Ancien, est encore une fois fortement tributaire des figures de la longue tradition culturelle impliquant une forme d'*imitation* incomplète de la création divine et incarnée par différentes forces du Mal, comme le magicien, le démon, le faux disciple ou le singe... Le concept de la mimésis est d'autant plus intéressant lorsqu'on l'associe à l'étymologie latine du singe (*simia*) qui incorpore la notion d'imitation/imitateur et qu'on reconnaissait déjà à l'animal comme une de ses caractéristiques par excellence (avec la laideur) depuis l'Antiquité<sup>111</sup>. C'est cette idée qui sera corroborée dans l'art par la maxime *ars simia naturae* (« L'art est le singe de

<sup>109</sup> Jacques de Voragine, *La Légende Dorée*, traduction de J.-B. M. Roze, Paris, Garnier-Flammarion, 1967, « saint Jacques le Majeur », p. 471.

<sup>110</sup> Interprétation d'après l'œuvre de Boccace (*Genealogia Deorum*, XII, 70) et discuté dans E. Panofsky, *Essais d'iconologie...*, p. 57-58. Voir aussi « singe. IV Attribut de Vulcain et du feu », dans G. de Tervarent, *op. cit.*, p. 410-411. Quant à H.W. Janson, qui refuse de voir la continuité entre les concepts de *simia* du mythe de Vulcain puis ceux du Moyen Âge, il cite Boccace comme l'inventeur de la formule *ars simia naturae* telle que l'utiliseront les artistes et humanistes de la Renaissance dans le sens d'une « metaphor as a statement of profound philosophical truth embodying the core of his own aesthetic beliefs », et qui s'opposerait à la *simia veri* médiévale qui ne faisait aucune distinction entre la réalité et l'art représentatif, soit une « forgery of reality », dans *op. cit.*, respectivement p. 292 et 293.

<sup>111</sup> H.W. Janson, *op. cit.*, p. 287 et W.C. McDermott, *op. cit.*, p. 141-146.



la nature ») et qui est devenue célèbre précisément à la Renaissance, selon H.W. Janson<sup>112</sup>. Ainsi, nous pouvons analyser la représentation du singe d'un point de vue artistique comme une métaphore des grotesques<sup>113</sup> pouvoirs d'imitation de l'animal en regard de l'archétype de perfection incarné par Dieu.

Les accords entre la figure simiesque et certaines structures thématiques dans l'œuvre de Bruegel l'Ancien soulèvent de nombreuses hypothèses chez les historiens de l'art. C'est le cas de l'éparpillement des petits primates de la gravure *Le Mercier dépouillé par les singes*, dont la composition proviendrait d'un thème médiéval connu<sup>114</sup> comme celui représenté sur une œuvre française du Cloister de New York (*Monkey Cup*, 1425), lequel thème avait d'ailleurs été repris plus tôt au XVI<sup>e</sup> siècle par le peintre mosan Henri (ou Herri) Met de Bles et par le graveur souabe Hans Weiditz<sup>115</sup>. Bruegel l'Ancien en tire une peinture à l'huile dont il ne reste aujourd'hui que des gravures. Parmi celles-ci, une de Pieter van der Heyden publiée dans l'atelier de Hieronymus Cock à Anvers en 1562 et tirée en plusieurs versions différentes, dont une comportant une inscription en français qui explique que « Quand le mercier son doux repos veult prendre, / en vente les singes ses marchandises vont tendre »<sup>116</sup>.

<sup>112</sup> H.W. Janson, chapitre X « *Ars simia naturae* », *op. cit.*, p. 287-325; G. de Tervarent, « Singe – XI. Imitation dans les arts plastiques », *op. cit.*, p. 413; E. Panofsky, « L'art singe de la nature », dans *Idea ...*, p. 89, note 95. Le médiéviste Michael Camille interprète l'étymologie du *simia* comme celle du *similitudo* mais « présuppose un jeu de mots entre singe et signe pour affirmer qu'ils constituent une parodie de la représentation ou de la mimésis en général. Mais cela est peu probable [...] L'assimilation du singe à la peinture [...] ne se développe vraiment qu'à la Renaissance », comme le confirmait récemment J. Wirth dans *Les marges à drôleries...*, p. 316-317.

<sup>113</sup> *Grotesque* doit être pris au sens de l'*inachèvement* (opposé à la finalité de la perfection), soit la définition qui décrit l'œuvre de Rabelais pour M. Bakhtine, comme pour celle de Bruegel l'Ancien : « L'image grotesque caractérise le phénomène en état de changement, de métamorphose encore inachevée, au stade de la mort et de la naissance, de la croissance et du devenir [...] C'est dans le roman de Rabelais qu'elle a trouvé son accomplissement le plus complet et le plus génial, tandis qu'elle a été affaiblie et édulcorée dans les autres œuvres littéraires de la Renaissance. Elle est représentée dans l'art pictural par Jérôme Bosch et Bruegel le Vieux », *op. cit.*, respectivement p. 33 et 35.

<sup>114</sup> Selon L.M.C. Randall, qui montre deux exemples dans les marges à drôleries de manuscrits gothiques, il s'agit d'un épisode du *Roman de Renart*, *op. cit.*, p. VI, image 20 et VII, images 21-24.

<sup>115</sup> J. Sorenson, *op. cit.*, p. 93-94. Analyse faite par Bonnie Young, « The Monkeys and the Peddler », *Metropolitan Museum of Art Bulletin*, XXVI (1968), p. 441-454 en partant de H.W. Janson, *op. cit.*, p. 223. C'est P. et F. Roberts-Jones, *op. cit.*, p. 220 qui ajoutent la contribution du graveur Hans Weiditz en 1532.

<sup>116</sup> Voir annexe, fig. 16. Voir H.W. Janson, *op. cit.*, p. 224 et 238. Une autre version recopiée de l'œuvre de Bruegel l'Ancien provient de la gravure de Peeter van der Borcht dont nous pouvons voir une version anglaise récupérée par Robert Pricke au XVII<sup>e</sup> siècle. Explication et image disponibles sur le site de British Museum,

Selon H.W. Janson, ce motif repris par Bruegel l'Ancien fut particulièrement populaire dès la mise en marché des gravures, recopié et répandu en Flandre, en France et en Italie, au point de devenir un *locus classicus* à partir des années 1560 jusqu'à tardivement au XVII<sup>e</sup> siècle<sup>117</sup>. Fait important noté par P. Delaunay, non seulement les Pays-Bas et la ville d'Anvers plus précisément sont très actifs dans la gravure, mais sont aussi l'épicentre de l'iconographie animale où plusieurs artistes sont sollicités pour l'édition d'ouvrages zoologiques, comme c'est le cas de Peeter van der Borcht, collaborateur de Bruegel l'Ancien et graveur sur bois des ouvrages *Observations* (Paris, 1553 et 1554) de Pierre Belon<sup>118</sup>. La gravure du *Mercier dépouillé* se comprend davantage par la comparaison de son schème qui est similaire à plusieurs autres scènes peintes par l'artiste. Elle met en scène le « réalisme grotesque », où l'essence des gestes grossiers et des corps difformes se matérialisent, rejoignant ainsi l'univers culturel d'une plus large partie de la population<sup>119</sup>. Une partie de l'œuvre de Bruegel l'Ancien est donc importante pour la diffusion de la représentation simiesque hors des frontières culturelles d'un symbolisme local, d'autant plus que le thème se rattache davantage à la base populaire, « à la culture du spectacle ambulant et de la place publique » dont parle Laurence Fontaine et qui est commune à toute l'Europe<sup>120</sup>. Hormis les singes qui sont toujours présentés comme des êtres malicieux, la figure du mercier ou du colporteur<sup>121</sup>, avec laquelle notre

---

« Pedlar Robbed by Apes », N° 26, January/February 2009 dans la rubrique « bpi 1700 : British Printed Images to 1700 » :-

<http://www.bpi1700.org.uk/research/printOfTheMonth/januaryfebruary2009.html>

<sup>117</sup> H.W. Janson, *op. cit.*, p. 224.

<sup>118</sup> P. Delaunay, *op. cit.*, p. 164-165. Voir référence d'une composition de P. van der Borcht, note 16.

<sup>119</sup> M. Bakhtine, *op. cit.*, p. 29-33. Les caractères grotesques et carnavalesques dépeints par M. Bakhtine se retrouvent aussi dans l'analyse de la facture des œuvres de Bruegel l'Ancien par Charles de Tolnay qui esquisse un rapprochement avec la folie chez Dürer puis modifiée sous Rabelais, voir *Pierre Bruegel l'Ancien*, Bruxelles, Nouvelle société d'éditions, 1935, p. 17-18 et dans S. Harent et M. Guédron, dir., *op. cit.*, sur la gravure de Pieter van der Heyden « La tentation de Saint Antoine » (1556, d'après Bruegel), p. 99-100.

<sup>120</sup> Laurence Fontaine, *Histoire du colportage en Europe, XV<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Albin Michel, 1993, surtout le chapitre 8 « Les cultures de l'itinérance », p. 215.

<sup>121</sup> Les deux termes de « mercier » et de « colporteur » renvoient exactement à une même réalité selon le *Trésor de la Langue Française informatisé* (TLFi) :

[http://atilf.atilf.fr/dendien/scripts/tlfiv5/advanced.exe?8;s=133704405:](http://atilf.atilf.fr/dendien/scripts/tlfiv5/advanced.exe?8;s=133704405;)

[http://atilf.atilf.fr/dendien/scripts/tlfiv5/advanced.exe?8;s=1036135125:](http://atilf.atilf.fr/dendien/scripts/tlfiv5/advanced.exe?8;s=1036135125;)

animal partage tout un bagage d'assentiment péjoratif dans l'imaginaire collectif<sup>122</sup>, est emblématique dans cette gravure dans la mesure où ce métier fait alors office, partout en Europe, d'agent culturel de la diffusion des nouvelles formes de représentations sociales<sup>123</sup>. Singe et mercier, toutes deux figures étrangères venues d'un ailleurs lointain et suspect, partagent ainsi une sorte d'unité iconologique dans leur rapport constant qui les différencie à autrui, à contre-courant de la sédentarité des marchands urbains ou des paysans des campagnes. C'est en ce sens que Bonnie Young décrit l'image renversée du mercier comme celle d'un « fou de la cour du monde des marchands », joueur de tours et malhonnête à l'exact reflet des singes qui le dérobent<sup>124</sup>.

Les singes de cette gravure n'ont pas de lien direct avec le diable comme dans le *Saint Jacques et le magicien Hermogène* mais ils sont fortement représentés dans l'immoralité de leurs actes (c.-à-d., détrousser le bien d'autrui, déféquer, danser, se contempler dans un miroir<sup>125</sup>, sentir le derrière de l'autre, chevaucher des jouets comme des enfants, épouiller, etc.) qui s'interprète littéralement, selon Manfred Sellink, comme un « persiflage du comportement humain »<sup>126</sup>. Dans la même perception, Philippe et Françoise Roberts-Jones cherchent à montrer que « Bruegel s'en prend davantage à l'homme social » qu'à d'autres formes plus spirituelles ou individuelles dans ses sujets de composition, où ils jugent que la composition du *Mercier* ne suggère que « l'amusement populaire »<sup>127</sup>. Nous nous proposons d'aller un peu plus loin dans nos remarques en lien avec la culture religieuse. Dans cette gestuelle simiesque effectivement *humanisée* et que l'Église condamne, les singes

<sup>122</sup> L. Fontaine, *op. cit.*, p. 207-209.

<sup>123</sup> *Ibid.*, en particulier « Les usages sociaux des articles de colportage », p. 242-247.

<sup>124</sup> B. Young, *op. cit.*, p. 443.

<sup>125</sup> Le miroir renferme plusieurs symboles : celui de l'orgueil ou la vanité (selon G. de Tervarent, *op. cit.* « miroir », p. 322-323) ou celui de la paresse ou de l'oisiveté comme dans le thème médiéval de la figure simiesque se contemplant dans un miroir sur le heaume du chevalier, *Le bestiaire de la paresse* (voir annexe, fig. 2, tirée de M. Pastoureau, *L'art héraldique...*, p. 203). Dans ces deux cas d'interprétation possible, il s'agit d'une lecture chrétienne des sept péchés capitaux.

<sup>126</sup> M. Sellink, *op. cit.*, p. 180.

<sup>127</sup> P. et F. Roberts-Jones, *op. cit.*, respectivement p. 216 et 220.

sont encore visuellement stigmatisés sous une espèce animalière unique, c'est-à-dire qui les rend indistincts les uns envers les autres, sauvage (nue et poilue) et à des lieues des bonnes mœurs de la civilisation que, littéralement, ils assaillent. Leurs actions semblent incontrôlables, comme un mal qui s'est rapidement propagé, le temps d'un « doux repos ». Sous cet angle, la composition se veut en quelque sorte alarmiste et angoissante puisque, dans un cadre chargé de vingt-neuf bêtes harcelantes et furtives aux yeux livides, elle augmente la tension du spectateur qui la contemple, impuissant devant le cauchemar en action. Ajoutons aussi quelques remarques supplémentaires concernant le mercier, seul humain de l'image. Il s'est endormi sur son ouvrage, une action religieusement coupable d'un péché capital au même titre que les « ocieux moynes » décriés par Rabelais. Non seulement ce symbole de la paresse est un des sept péchés capitaux, dont un dicton néerlandais dit que « l'oisiveté est l'oreiller du diable »<sup>128</sup>, mais la métaphore déduite du personnage central permet du même coup d'interpréter la composition comme une morale de la vigilance. Ici, l'homme doit être plus attentif au respect des préceptes chrétiens sous peine de laisser aller les dérapages commis par les imprudences de cet *autre*, ce sauvage vicié qui peut se réduire à la figure rhétorique de l'hérétique créateur de la zizanie et du désordre. Pourtant, Philippe et Françoise Roberts-Jones refusent d'attribuer une quelconque nature religieuse aux œuvres du peintre par son caractère encyclopédique pratiquement « impossible à déchiffrer », bien qu'ils concèdent à son style la « permanence d'un vocabulaire qui, chaque fois, s'adapte » et qui « évoque tant de choses et qui passe, comme toujours chez Bruegel, d'un détail comique à une vision dramatique »<sup>129</sup>. De leur côté, les analyses de H.W. Janson et de Margaret A. Sullivan accordent tout de même la possibilité d'une portée morale ou didactique du sujet, bien qu'eux aussi demeurent prudents dans l'approfondissement d'une signification supplémentaire<sup>130</sup>. Néanmoins, nous pensons qu'un rapprochement entre

<sup>128</sup> P. et F. Roberts-Jones, *op. cit.*, p. 86.

<sup>129</sup> *Ibid.*, respectivement p. 88, 89 et 97.

<sup>130</sup> H.W. Janson, *op. cit.*, p. 236 et M.A. Sullivan, *op. cit.*, p. 118.



les diverses dénominations simiesques péjoratives présentées jusqu'à présent permet de supposer au minimum la réception d'une interprétation socioreligieuse, comme une admonestation morale contre la paresse – celle du mercier ou des paresseux en général – qui peut ultimement mener la société vers l'instabilité. Replacé dans son contexte historique, Bruegel l'ancien n'est-il pas, lui aussi, un homme cultivé témoin de bouleversements sociopolitiques et religieux qui lui auraient inspiré d'autres sujets de composition, plus apocalyptiques encore, tel celui de Margot la folle (*Dulle Griet*, 1561), bras chargé de son larcin et fuyant le brasier de l'enfer où, par ailleurs, des silhouettes de type simiesque ont été identifiées<sup>131</sup>?

Enfin, un autre indice de taille nous pousse à croire en la possibilité d'une interprétation socioreligieuse du *Mercier dépouillé par les singes* et qui provient du *Livre des peintres* (1604) du biographe de plusieurs artistes des Pays-Bas espagnols, Carel van Mander (1548-1606). Dans une composition antérieure de ce même sujet faite par Henri Met de Bles, van Mander rapporte qu'on attribuait au sujet du tableau une allégorie de la papauté prise d'assaut par les luthériens (les singes) qui découvrent la mercerie papale<sup>132</sup>. Par contre, van Mander, selon un jugement non expliqué, refuse cette lecture sous prétexte que « l'art ne deva[i]t pas être un instrument de satire »<sup>133</sup>. Pourtant, une lecture satirique dans ce type de composition se prête bien au caractère populaire et carnavalesque de la facture des œuvres comme

<sup>131</sup> Voir annexe, fig. 18. Pour sa part, M.A. Sullivan ne reprend que le détail des deux figures dans la prison pour sa comparaison avec d'autres représentations du singe chez l'artiste, *op. cit.*, p. 116. Nous croyons que la facture de ses œuvres, qui se permet des mélanges de figures réelles à des fantastiques à l'intérieur d'une même composition, comme ici les silhouettes dansant avec un diabolin à cornes (comparez la danse des singes dans la gravure du *Mercier*, fig. 16), se prête à davantage de réflexion sur la similitude de la représentation simiesque dans l'œuvre de Bruegel l'Ancien.

<sup>132</sup> C'est H.W. Janson qui fait d'abord mention de cette interprétation dans *op. cit.*, p. 236, note 112. Elle le laisse sceptique sans toutefois nous donner plus de détails. Ensuite, P. et F. Roberts-Jones reprennent l'histoire anecdotique en précisant que C. van Mander a vu, inscrit sur le tableau, qu'il s'agissait d'une satire contre le pape, *op. cit.*, p. 220.

<sup>133</sup> On trouve la traduction française de ce passage du texte de C. van Mander dans l'édition d'Henri Hymans, vol. 1, 1884-85, p. 198 ou dans l'édition présentée et annotée par Robert Genaille, Paris, Hermann, 1965, p. 108.

celles de « Pierre le Drôle »<sup>134</sup>. La composition peut rappeler le rôle satirique dans la circulation des images pamphlétaires imprimées en Allemagne dans les années 1520 et 1530<sup>135</sup>. Cette hypothèse présentant les nouveaux antagonismes de la chrétienté avec l'aide allégorique d'une figure animale parfaitement disposée à incarner les vices dans la tradition culturelle nous semble très plausible et davantage lorsque nous la lisons en regard de la littérature pamphlétaire de la même époque en France<sup>136</sup>.

Ce flou interprétatif et analytique est très fréquent dans la littérature scientifique à propos des œuvres de Bruegel l'Ancien. Le cas hautement spéculatif de l'huile sur bois *Les deux singes* (1562), œuvre peinte la même année que la gravure du mercier endormi, retient aussi notre attention pour les sujets principaux du tableau (deux très réalistes colobes à tête rouge)<sup>137</sup> et pour la multiplicité des interprétations soulevées<sup>138</sup>. Les analyses passent de l'ordre de l'allégorie des provinces flamandes enchaînées par l'Espagne (R.L. Delevoy et B. Marret), au dualisme symbolique des conflits intérieurs de l'homme et de la nature entre le bien et le mal (C. de Tolnay, H.W. Janson, B. Rowland), à l'asservissement de l'homme et de l'animal à ses péchés et aux tentations des biens matériels du monde (H.W. Janson, J. Sorenson, B.

<sup>134</sup> C'est C. van Mander lui-même qui souligne cette épithète qu'on attribuait au peintre à l'époque du fait des caractères de son œuvre et ajoute : « Aussi ne voit-on guère en effet de morceau de sa main qu'un observateur puisse regarder sérieusement et sans rire; si sévère, grognon ou digne soit-il, il doit pour le moins se déridier ou sourire ». La traduction du chapitre « La vie de Pierre Brueghel » dans l'édition de P. et F. Roberts-Jones, *op. cit.*, p. 332. C'est ce que soulignait M. Bakhtine dans son rapprochement de l'artiste avec Rabelais, *op. cit.*, p. 36.

<sup>135</sup> Au sujet des imprimés allemands du XVI<sup>e</sup> siècle comme instrument de satire religieuse, de nombreuses thèses soulignent la prédominance des luthériens dans cette guerre médiatique à l'encontre de la papauté, où l'entourage d'éminents artistes comme Lucas Cranach père et fils se feront les propagandistes chevronnés de Luther et Melancthon. Entre autres, l'étude pionnière de Peter-Klaus Schuster au chapitre « Das 16. Jahrhundert » du catalogue d'exposition de Werner Hofmann, dir., *Luther und die Folgen für die Kunst* (Luther et les conséquences sur l'art) [Ausstellung] Hamburger Kunsthalle 11. November 1983 - 8. Januar 1984 ; hrsg. von Werner Hofmann, München, Prestel Verlag, 1983, p.115-292 et Robert W. Scribner, *Religion and Culture in Germany (1400-1800)*, Leiden, Boston, Brill, 2001, spécialement le chapitre 9 « Heterodoxy, Literacy and Print in the Early German Reformation », p. 235-258.

<sup>136</sup> Les propagandistes catholiques en France suivent la même vague pamphlétaire qu'en Allemagne quelques années plus tôt, ce que montrent des études comme le collectif, *Le Livre et l'image en France au XVI<sup>e</sup> siècle. Communications données lors d'une conférence organisée par le Centre V.L. Saulnier à l'Université de Paris-Sorbonne le 17 mars 1988*, Paris, Presses de l'École normale supérieure, 1989 et P. Benedict, « Of Marmites and Martyrs : Images and Polemics in the French Wars of Religion », dans *op. cit.*, p. 109-137.

<sup>137</sup> M.A. Sullivan, *op. cit.*, p. 115; P. et F. Roberts-Jones, *op. cit.*, p. 192 et M. Sellink, *op. cit.*, p. 181.

<sup>138</sup> Je reprends le propos de M. Sellink dans le dernier catalogue raisonné et publié de l'artiste, *op.cit.*, p. 181. L'historien de l'art fait aussi référence à d'autres études sur ce tableau.

Rowland), à la folie (A.F. Kolb et E.M. Kavalier), ou à la paresse (B. Rowland), à un message moral sur l'opposition entre l'avarice et la prodigalité (M.A. Sullivan), vers une scène d'éléments réalistes dans une aporie graphique (M. Sellink)<sup>139</sup>, voire à plusieurs autres possibilités d'analyse dont « une explication n'exclut pas forcément l'autre »<sup>140</sup>... Bref, aussi énigmatique que certains cryptages dans les néologismes inventés dans la langue de Rabelais, ce tableau mélange la culture populaire et la culture d'homme de lettres où le discours « refuse de se laisser enclore par une parole définitive » et qui, potentiellement, échappait déjà aux contemporains<sup>141</sup>. Les singes représentés dans l'œuvre de Bruegel l'Ancien sont des figures inclassables dans leur aspect iconologique, mais ne sont pas pour autant anodines du simple fait de leur récurrence ; c'est, en raccourci, tout le poids de la tradition culturelle qui parle à travers elles dans leur mise en représentation.

En somme, si nous reprenons la citation de Roland Barthes mise en exergue dans ce chapitre, nous pouvons postuler qu'à force d'ajouter des stéréotypes hétéroclites qui réactualisent sans cesse la même représentation pour forger un mythe nouveau, le concept simiesque, jamais réellement fixé, atteint quand même au milieu du XVI<sup>e</sup> siècle une forme de maturité culturelle définie par des caractères que l'homme de la Renaissance lui a attribués. Ces caractères, nous les avons parcourus le long de la culture littéraire, dont plusieurs traductions françaises ont été soulignées, où la folie, la laideur et le monde carnavalesque inversé prennent les traits du singe dans la *Nef des fous* de Brant, l'*Éloge de la folie* et les *Adages* érasmiens, les *Fables*

<sup>139</sup> Voir annexe, fig. 17. Le premier à faire l'analyse symbolique du tableau fut C. de Tolnay, *op. cit.*, p. 45. Voir aussi la liste non exhaustive des ouvrages suivants : H.W. Janson, *op. cit.*, p. 154-157; Robert L. Delevoy, *Bruegel*, Genève, Skira, 1959, p. 69; B. Rowland, *op. cit.*, p. 13; M.A. Sullivan, *op. cit.*, p. 114-126; Ethan Matt Kavalier, *Pieter Bruegel : Parables of Order and Enterprise*, Cambridge [England], Cambridge University Press, 1999, p. 20-24 ; B. Marret, *op. cit.*, p. 32; A.F. Kolb, *op. cit.*, p. 7-9; M. Sellink, *op. cit.*, p. 181; J. Sorenson, *op. cit.*, p. 94-95.

<sup>140</sup> P. et F. Roberts-Jones, *op. cit.*, p. 192. Les auteurs fournissent aussi d'autres interprétations du tableau par d'autres historiens de l'art.

<sup>141</sup> F. Rigolot, *Les langages de Rabelais...*, p. 12 et Mireille Huchon, « La Babel rabelaisienne », *Magazine Littéraire*, n° 511 (septembre 2011), p. 72.

d'Ésope et les contes rabelaisiens. Nous avons aussi fait une incursion dans la représentation simiesque avec le développement et la diffusion des récits de voyage, dont certaines sources relatent des anecdotes d'un monde lointain, étranger et fantastique comme chez Bernhard von Breydenbah (*Des saintes peregrinations de Jerusalem*), André Thevet et Jean de Léry (*Les singularitez de la France Antarctique et Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil*), Pierre Boaistuau (*Histoires prodigieuses*), François Deserps (*Recueil de la diversité des habits qui sont de présent*) et Ambroise Paré (*Des monstres et prodiges*).

D'un point de vue zoohistorique, les développements dans les sciences naturelles au XVI<sup>e</sup> siècle contribuent grandement à répandre les descriptions et définir une iconographie du singe, entre autres avec Conrad Gesner (*Icones animalium*) ou Pierre Belon (*Portaits d'oyseaux*). Par ailleurs, cette iconographie simiesque dans les planches d'histoire naturelle est tributaire du travail des artistes de renoms tels Dürer, Bruegel l'Ancien et van der Heyden, où le réalisme graphique côtoie le fantastique, mais dont la réception dans la société est rendue possible grâce au développement et à la diffusion des techniques de l'estampe et de la gravure. L'anecdote scientifique des découvertes de Vésale à l'encontre des théories de Galien, illustrée dans un maniérisme satirique par les singes de Titien – puis gravée par Boldrini et diffusée à travers l'Europe, est patente pour démontrer la vivacité des réticences et les divergences d'opinion sur des thèmes connexes entre l'homme et l'animal. Enfin, soulignons le fait que les singes dans les marges à drôlerie des manuscrits gothiques illustrent un monde carnavalesque qui est très proche des intentions stylistiques (dérision et inversion comique) dans les écrits d'Érasme et de Rabelais, voire dans les créations picturales de Bruegel l'Ancien. Ainsi, toutes les analyses et les hypothèses rassemblées dans ce chapitre concourent d'une manière holistique à la compréhension de l'élaboration du mythe simiesque dans ses multiples portraits façonnés au XVI<sup>e</sup> siècle en Europe. Cependant, nous ne pouvons pas écarter le fait que plusieurs représentations simiesques, dont l'origine de leur création est



antérieure à la Renaissance, par exemple les singes dans les marges à drôleries des manuscrits gothiques, étaient peut-être déjà devenues hyperboliques et perçues, même par les contemporains des guerres de Religion, comme « un jeu stérile » (J. Huizinga)<sup>142</sup>. Néanmoins, en analysant au plus près les représentations simiesques de nos protagonistes, nous pourrions corrélérer à rebours leurs sources d'inspiration déduites d'une tradition culturelle commune et ainsi mieux comprendre comment les polémistes parviennent à créer une équation sémiotique, peut-être irréversible, pour définir l'identité d'un ennemi religieux. Au prochain chapitre, nous plongeons dans les méandres argumentaires des discours de la polémique religieuse française au XVI<sup>e</sup> siècle, où la conception théâtrale du « singe religieux » répond manifestement aux multiples besoins des polémistes qui la mettent en scène.

---

<sup>142</sup> J. Huizinga, *L'automne du Moyen Âge* (1<sup>ère</sup> éd. 1919), cité par X.R.M. Ferro, *op. cit.*, p.7.

## CHAPITRE IV

### LE SINGE, PROTAGONISTE DE LA RHÉTORIQUE DE L'ALTÉRITÉ DANS LES DISCOURS POLÉMIQUES RELIGIEUX EN FRANCE (1542-1584)

« En tous leurs déportements, les hommes ne sont-ils pas de vrais singes les uns des autres? »  
Étienne Pasquier, v.1565<sup>1</sup>

La structure des fonctions communicationnelles de H. R. Jauss – plus précisément « l'expérience esthétique » dans le processus de la réception des représentations sociales<sup>2</sup> – nous permet de dégager le *signifiant* et le *signifié*<sup>3</sup> du paradigme culturel de la représentation simiesque de l'Antiquité jusqu'au milieu du XVI<sup>e</sup> siècle. Dans ce chapitre, la représentation simiesque sera interprétée symboliquement grâce à certains éléments culturels qui seront décomposés en signifiants et en signifiés. Nous avons fait une lecture de la *transmission de la norme* dans la représentation simiesque à la fin du XV<sup>e</sup> siècle au moment où elle a été réinvestie et ses paramètres renouvelés presque simultanément dans la culture humaniste. Toujours selon le modèle de H. R. Jauss, nous avons abordé le concept simiesque dans une phase de *rupture*, lui qui semble se transformer par l'entremise d'indicateurs culturels dans la littérature, la science, les récits de voyage et le développement des arts qui forment, ensemble, le noyau dur de la *création de la norme* tout au long de la première moitié du XVI<sup>e</sup> siècle. À ce stade de « l'expérience esthétique » nous avons vu, au second chapitre, qu'un discours religieux réactionnaire s'est immiscé vers 1542 en reprenant à son compte la figure simiesque dans le but d'animaliser un adversaire de plus en plus identifié à mesure que le combat identitaire

---

<sup>1</sup> Étienne Pasquier, « Lettre », *op. cit.*, p. 526.

<sup>2</sup> H. R. Jauss, *op. cit.*, p. 261.

<sup>3</sup> R. Barthes, « Le mythe, aujourd'hui », dans *Mythologies*, Paris, Seuil, 1957, p. 197.

fait rage dans les échanges polémiques. En analysant la teneur de quelques-uns de ces discours religieux, nous pouvons maintenant avancer des explications qui nous poussent à croire que le type de représentation simiesque élaborée dans le discours polémique religieux en France débute vers 1542 pour se perdre vers le milieu des années 1580. En nous plaçant au centre des tirs croisés des discours des camps antagoniques, nous adoptons une position médiane et « stéréophonique » de la violence ambiante qui détermine, par l'entremise de la représentation simiesque inscrite dans culture zoohistorique, l'identité d'une altérité dépeinte à grand renfort de tradition et d'inventivité. Pour donner suite aux discussions historiographiques du chapitre 2, et devant toutes les hypothèses émises par des historiens sur un corpus de sources portant sur la polémique religieuse en France qui, sans être fausses, nous apparaissent trop générales concernant l'utilisation symbolique des animaux, nous nous sommes penché sur la question de l'utilisation et de l'identité de la représentation simiesque dans ce même contexte. Nous constatons que notre choix d'inclure les contributions apportées par les historiographies de la zoohistoire et de l'histoire de l'art, sensiblement absentes des travaux de spécialistes du XVI<sup>e</sup> siècle<sup>4</sup>, permet de délier certains points faibles dans les prémisses que nous venons de souligner. Notons aussi la volonté d'équilibrer notre corpus de sources entre les polémistes catholiques et les protestants puisque nous savons maintenant, d'après les travaux de C. Postel et selon nos hypothèses, que l'utilisation des représentations simiesques n'est pas exclusive à un seul groupe, mais que son développement s'est produit en décalage dans cette courte période de temps (entre 1542 et 1584) et sous un rapport d'expression différent selon les protagonistes religieux. Nous verrons que l'analyse de notre échantillonnage dans les sources, moins étendue que celui de C. Postel mais plus profonde, offre des résultats similaires bien que plus étoffés et contrastés que ceux de l'historien<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> Par exemple, il n'y a aucune mention des travaux majeurs effectués par H.W. Janson et R. Delort dans tous les cas précités au chapitre 2.

<sup>5</sup> Notre approche est d'ailleurs un souhait formulé par l'historien : « Ce travail doit être considéré comme une première approche d'un sujet peu – voire pas – traité. Nous serions heureux s'il pouvait susciter d'autres

Dans le prochain développement, nous proposons de décortiquer les exemples de représentations simiesques mises de l'avant dans la tentative d'animalisation de l'*autre* chez trois des plus éminents polémistes religieux, soit Pierre Viret, Artus Désiré et Gabriel de Saconay. Il sera aussi question, dans une moindre mesure, de quelques formules simiesques utilisées par Jean Calvin. Nous marquerons les points de divergence entre eux, car comme nous le constaterons, si les protestants utilisent la représentation simiesque pour désacraliser la liturgie des catholiques à l'aide d'une théâtralisation comique, les catholiques, eux, se servent de cette même représentation pour diaboliser l'adversaire sous le stéréotype du monstre de l'hérésie. Dans notre analyse, une attention particulière sera portée aux diverses figures de rhétorique employées dans l'argumentation, tel le syllogisme fondé sur des analogies animalières déduites de la culture zoohistorique, donc sur les méthodes de persuasion utilisées par tous les polémistes étudiés.

#### 4.1 «...ne sont point hommes, mais singes : ne Prestres, mais bestes » : argutie de l'identité simiesque chez Pierre Viret

Cette partie analytique décortique les arguments soulevés dans l'œuvre de Pierre Viret pour identifier l'adversaire catholique en mettant l'accent, entre plusieurs autres possibilités sémantiques, sur sa ressemblance avec la figure du singe, c'est-à-dire sur les caractères symboliques qui constituent la représentation culturelle de cet animal en Occident. Plus important pour le débat, nous croyons que Pierre Viret est l'instigateur de cette mise en représentation simiesque spécifique dans le contexte de la polémique religieuse en France au XVI<sup>e</sup> siècle. Nous ferons en sorte d'extraire les principaux schèmes qui constituent la mécanique argumentaire de sa rhétorique de l'altérité. Nous allons voir comment il parvient à nommer ses adversaires pour les

---

recherches [...] qu'il s'agisse de l'étude d'un thème animalier dans une ou plusieurs œuvres d'un même auteur... », *op. cit.*, p. 342.



réduire à une représentation animalière, guidant adéquatement une mise en représentation théâtralisée et inversée de l'eucharistie, où le singe joue son rôle d'imitateur et d'hypocrite et provoque une transmutation des formes qui désacralise les fondements religieux de ses adversaires catholiques.

Débutons, non pas par le plus important, mais bien par le premier de tous les textes retenus portant la marque d'une référence simiesque à caractère religieux et polémique, soit *De la difference* publié à Genève en 1542<sup>6</sup>. Dans cet exemple, le discours est plus près de l'argumentaire théologique que de la polémique, puisque l'auteur passe en revue les points fondamentaux visés par la Réforme en insistant sur l'idolâtrie, les reliques, les fêtes liturgiques, la sorcellerie, la magie et le paganisme, appuyé par plusieurs références bibliques et d'histoires morales. Au début des années 1540, le débat est principalement l'affaire de la communauté religieuse et est, en France, toujours confiné à une sphère relativement restreinte de la population. D'ailleurs, une caractéristique mise en relief à la lecture de ce premier texte est que l'auteur ne se défend pas contre des objections formulées par ses détracteurs, singulièrement absents du discours. Ainsi, le polémiste se contente surtout de faire référence, et en survol, à des catégories stéréotypées de l'histoire chrétienne (idolâtres, magiciens, païens, juifs, Turcs, etc.). Il ne s'occupe pratiquement pas d'individu ou de classe religieuse précise, hormis une timide apparition des moines, et de ceux globalement désignés comme les *papistes*<sup>7</sup> dans les textes subséquents. Ce texte a très peu recours à la représentation simiesque telle que nous l'avons définie jusqu'à présent et, par ailleurs, l'ouvrage ne contient aucune image. Il est tout de même question des « Marmosetz & babouins »<sup>8</sup> de l'idolâtrie catholique et des festivités pascals dans lesquelles, nous dit l'auteur, « Dieu scait quelles singeries on

---

<sup>6</sup> P. Viret, *De la difference qui est entre les superstitions et idolatries des anciens gentils et payens, et les erreurs et abus qui sont entre ceux qui s'appellent chrestiens : et de la vraye maniere d'honorer Dieu, la Vierge Marie, et les Saintz*, [Genève], [Jean Girard], 1542.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 443.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 31.

faict »<sup>9</sup>. Utilisant la rhétorique rabelaisienne, il s'attaque aux moines, à ces « gras ventres » aux « testes rases » pour juger de leur inutilité sociale et spirituelle, en explicitant ce que Marcourt désignait par *singeries* dans son placard. En les décrivant de manière carnavalesque, Pierre Viret n'affirme pas moins que « cela n'est qu'une vraie singerie, & se moquer ouvertement, de la mort & passion de Jesus Christ. N'est-ce pas ouvrage de singe, tout ce qu'ilz font? Font-ilz rien, que un singe ne face aussi bien qu'eux, moyennant qu'il l'aye veu faire? »<sup>10</sup>. L'auteur table sur le don d'imitation caractérisé dans les *Fables* d'Ésope, les *Adages* érasmiens ou l'histoire du singe piégé par le chasseur<sup>11</sup>, où la représentation simiesque évoquée prétend pouvoir agir à l'image des moines simplement par mimétisme. Dans ce passage, la singerie est une moquerie qui ne fait pas rire, mais qui suscite davantage l'indignation par l'entremise de la ridiculisation d'un ensemble traditionnel de croyances. Le clergé est identifié à l'animal dans son apparence et sa gestuelle, car tout peut s'effectuer *à la manière* des singes, c'est-à-dire par une *similitudo* (comparaison), voire comme le dit très explicitement l'adage 611 d'Érasme : « ...si aucun animal ne se rapproche davantage d'une apparence humaine, aucun non plus n'imité les actions humaines avec plus de talent et de docilité »<sup>12</sup>. Érasme caractérise le singe alors que Viret décrit le comportement animalisé d'un adversaire religieux, sans franchir la limite de la conversion de l'*autre* en bête. N'empêche que le glissement sémantique s'amorce.

Trois ans plus tard, signe incontestable d'un changement radical dans la teneur des propos, le texte *Dialogues du désordre*<sup>13</sup> de Pierre Viret est totalement ancré dans

<sup>9</sup> P. Viret, *De la difference*..., p. 239.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 253-254.

<sup>11</sup> Pour les *Fables* d'Ésope, la référence la plus manifeste au don d'imitation simiesque se trouve dans « Le singe et les pêcheurs », trad. C. Terreaux, *op. cit.*, p. 40. En ce qui concerne l'histoire du singe piégé par le chasseur, voir la fig. 3 en bas, où le singe enfle les bottes du chasseur et qui désigne, de manière plus explicite dans la fig. 8, l'adage érasmien #1414, dans éd. J.-C. Saladin, *op. cit.*, vol. 2, p. 281, qui correspond à ce même récit familier du « vieux singe qui finit quand même [par se faire prendre] » à cause de son désir irrépressible de vouloir faire comme les hommes, en les imitant.

<sup>12</sup> Érasme, adage 611 « Un singe est un singe, même s'il porte des décorations en or », dans éd. J.-C. Saladin, *op. cit.*, vol. 1, p. 482.

<sup>13</sup> P. Viret, *Dialogues du désordre qui est à présent au monde et des causes d'iceluy et du moyen pour y remédier, desquelz l'ordre et le tiltre s'ensuit*, Genève, Jean Rivery, 1545.

une perspective d'animalisation de l'autre. Sa verve est un exemple parfait « d'inversion carnavalesque » en lien avec une définition que propose D. Crouzet, soit une « liberté permise aux mots de s'associer ou de se fondre [et qui] introduit à la désacralisation »<sup>14</sup>. L'auteur choisit l'optique de ridiculisation de l'ennemi en employant les références au « monde inversé » de la culture populaire pour discréditer l'autre de la société dite *civilisée*<sup>15</sup>. Il est vrai que, malgré la complexité de l'argutie des *Dialogues du désordre*, le discours ne se soustrait jamais au registre comique de la dérision, similaire en ce sens à la représentation simiesque chez Rabelais, mais beaucoup plus soutenu pour marquer l'hypocrisie et l'inversion. Ici, l'animalisation et les procédures de métamorphose sont au cœur de l'argumentation qui forge l'identité de l'ennemi religieux face au message évangélique. Il s'agit donc d'un registre cynique visant une désacralisation du système rituel dont le but n'est pas simplement de provoquer le rire dans le même sens que les pasquinades ou les farces. L'intention de Pierre Viret est d'anéantir la crédibilité de l'autre en forçant le lecteur à réfléchir très étroitement sur l'erreur et la perfidie d'une force usurpatrice avec la gravité propre aux discours théologiques. Dans cette veine, l'appareil sémantique de son texte *Dialogues du désordre* est caractérisé par une forte présence de la terminologie simiesque, soit la représentation d'un animal à la fois comique parce que niais, mais aussi dangereux parce que sujet à tromper autrui. Nous avons recensé un nombre impressionnant d'occurrences employant les mots *singe(s)* ou *singeon(s)* ou *singerie(s)* (quatre-vingts mentions confondues), au *cynocephalus* (cinq mentions)<sup>16</sup>,

<sup>14</sup> D. Crouzet, *Les guerriers de Dieu : la violence au temps des troubles de religion, vers 1525-vers 1610*, Seyssel, Champ Vallon, 2005 (1<sup>ère</sup> éd. 1990), p. 681.

<sup>15</sup> Sur cette question de « la logique originale des choses "à l'envers" » dans le langage carnavalesque de la culture populaire, voir l'ouvrage pionnier de M. Bakhtine, *op. cit.*, p. 19. Voir aussi L. Racaut, chapitre 6 « The "world turned upside down", the *femmelettes* and the French Wars of Religion », dans *Hatred in Print : Catholic Propaganda and Protestant Identity During the French Wars of Religion*, Published Aldershot, Burlington, VT, Ashgate, 2002, p. 81-98; N. Z. Davis, chapitre VI « Les rites de violences », dans *Les cultures du peuple. Rituels, savoirs et résistances au 16<sup>e</sup> siècle*, Paris, Aubier-Montaigne, 1979 (1<sup>ère</sup> éd. 1965), p. 251-307; ainsi que le parallèle avec la conception du « monde renversé » chez Bruegel l'Ancien dans C. de Tolnay, *op. cit.*, p. 36.

<sup>16</sup> Viret cite le philosophe alexandrin Horus Apollon (*Hieroglyphica*, V<sup>e</sup> siècle) pour nous rappeler la filiation païenne des histoires égyptiennes anciennes qui parlent du *cynocéphalus*, en prenant soin de nommer l'animal par son étymologie qui « est une sorte de singe, qui a la teste comme un chien, ce que son nom signifie », et s'appuyant de même sur Aristote, voir P. Viret, *Dialogues...*, respectivement p. 287 pour la citation, 318-319, et pour Aristote, p. 356.

aux *marmotz* (quatre mentions) et aux *cecropiens*<sup>17</sup> (*sic*) (trois mentions). L'auteur précède son discours par un sommaire où les thèmes simiesques repérés vont de la transformation de la matière (idoles, pain) à la comparaison de l'homme et du singe, de l'hypocrisie (masque, danse, faux chrétiens, diable) à l'inversion des rites inventés par les hommes (messe)<sup>18</sup>. Tous ces thèmes fonctionnent de manière holistique, chaque partie formant un enchaînement ininterrompu de syllogismes dans la multiplicité des formes que peut prendre la représentation simiesque. L'argumentation se contente d'étayer tous les propos par un *semblablement* qui, chaque fois, puise ses sources dans les cultures populaires, païennes ou chrétiennes que connaissent les lecteurs de l'époque.

Pierre Viret pousse loin la comparaison entre l'homme catholique et le singe. Plusieurs jeux de mots utilisent la transmutation dans une figure rhétorique de la comparaison qui « rapproche, à cause d'une ressemblance, deux choses différentes »<sup>19</sup> selon la définition d'Anne Souriau. Fréquemment employées avec l'analogie et la métaphore, ces figures de rhétorique sont l'apanage de tous les polémistes à cause du pouvoir d'efficacité qu'elles confèrent à leur argumentation. Elles sont particulièrement manifestes dans les tentatives d'animalisation de l'*autre* par rapport à ce que nous avons souligné dans la prégnance culturelle des animaux en Occident. Dans les exemples employés par Viret, l'auteur guide le lecteur sur le chemin de la déchéance volontaire de l'homme catholique qui désire, par ses propres actions, s'identifier au singe et à son animalité. L'auteur parle donc de ceux « qu'ilz veulent estre singes, soubz la figure humaine »<sup>20</sup>. Cette thématique de l'état d'animalisation est située dans la très longue argutie de la deuxième partie intitulée

<sup>17</sup> L'auteur fait plutôt référence aux *cercopithèques*, soit les « singes à grandes queues » tels que représentés par A. Dürer, J. de Léry, P. Belon et Bruegel l'Ancien (voir annexe, fig. 16, 17, 18 et 21), de même que par G. de Saconay (annexe, fig. 24 à 27).

<sup>18</sup> P. Viret, *Sommaire* de la première partie du *Dialogues du désordre...*, p. 414-415.

<sup>19</sup> Anne Souriau, « comparaison », dans É. Souriau, *Vocabulaire d'esthétique*, publié sous la direction d'Anne Souriau, Paris, PUF/Quadrige, 1999 (1<sup>ère</sup> éd. 1990), p. 440-442.

<sup>20</sup> P. Viret, « Métamorphose », chapitre 23, II<sup>e</sup> partie des *Dialogues...*, p. 550. Référence à ce caractère dans l'adage 611 d'Érasme, éd. J.-C. Saladin, *op. cit.*, p. vol. 1, p. 482.



« De la métamorphose » du texte *Dialogues du désordre* (chapitres 23 et 24) et revient inlassablement dans les textes subséquents que sont les *Satyres chrestiennes* et *Les Cautèles et canons de la messe*. Il s'agit d'un retour à l'état sauvage, qui est une forme d'inversion dans le changement de forme et d'esprit (d'où le titre de « métamorphose » des *Dialogues*), et qui décrit moralement la chute de manière à condamner la démarche régressive de cet *homme-animal*. L'argumentation détaillée commence avec une autorité antique, Socrate en l'occurrence, qui décrit les singes comme « les hommes sans raison », ce qui fait dire à l'auteur pourquoi « leur ferons nous plus d'honneur que luy? »<sup>21</sup>. Le singe ressemble beaucoup (trop) à l'homme et partage ce don proverbial pour l'imitation :

Tu as parlé des singes, mais s'il est question de parler de la figure humaine, & des contenance & gestes des hommes, le singe en les approche de si pres, & les fait si bien ensuyvre, que il pourroit bien estre tenu pour homme, si autre chose n'y estoit requise. Et si l'homme se veut glorifier, de ce qu'il n'a point de queue derriere, comme les autres animaux, le singe n'en a pas davantage<sup>22</sup>.  
H I E. Aussi, sont appelez singes, tant entre les anciens que les modernes, ceux qui sont imitateurs des autres<sup>23</sup>.

L'auteur brosse un portrait simiesque en miroir de l'homme, presque à égalité avec l'animal, semblable au proverbe *ars simia naturae*, c'est-à-dire l'art de singer ou d'imiter la nature, et tel que l'exprime de manière cynique la gravure de Boldrini en lien avec la statue du *Laocoon*<sup>24</sup>. L'imitation et la ressemblance entre l'homme et le

<sup>21</sup> P. Viret, « Métamorphose », chapitre 23, II<sup>e</sup> partie des *Dialogues*..., p. 549.

<sup>22</sup> Comme l'explique H.W. Janson, bien que d'autres types de singe existaient (le babouin cynocéphale ou les singes à queue), le singe sans queue était la représentation *par excellence* au Moyen Âge puisqu'il était le type le plus accessible et le plus répandu le long du littoral nord-africain, voir *Apes and Ape Lore*..., p. 15. Du point de vue d'une explication chrétienne, la comparaison des créatures divines par Pierre Viret n'est pas plus étrange que celle d'Estienne Pasquier dans une lettre datée de 1565 portant sur « la singerie des dames » et citée H.W. Janson, *op. cit.*, p. 201, note 9. L'auteur stipule qu'au paradis, avant la chute de l'homme, il y avait un arbre de la connaissance qui produisait des singes, soit un « fruit si agréable à l'homme, que l'arbre en estoit du tout despoillé; de tout le fruit, ne restant plus dessus les branches, que la queue, qui est la cause pour laquelle vous voyez encore aujourd'huy les singes estres demeurez sans queue », dans « Les lettres de Pasquier. Liv. XVIII. Lettre III. À Monsieur de Beaurin, Conseiller du Roy, & Maître ordinaire en Sa Chambre des Comptes », v.1565 et publiées dans *Les oeuvres d'Estienne Pasquier. T2...* Amsterdam, compagnie des libraires associez, 1723, p. 525.

<sup>23</sup> P. Viret, « Métamorphose », chapitre 23, II<sup>e</sup> partie des *Dialogues*..., p. 549-550.

<sup>24</sup> E. Panofsky, « L'art singe de la nature » dans *Idea* ..., p. 89, note 95; H.W. Janson, chapitre X « *Ars simia naturae* », *op. cit.*, p. 287-325 et G. de Tervarent, « Singe – XI. Imitation dans les arts plastiques », *op. cit.*, p. 413. Voir aussi en annexe la gravure de N. Boldrini, fig. 11.

singe sont les portes d'entrée sémantiques par lesquelles les fusions analogiques pourront s'immiscer et s'opérer dans le discours. D'un point de vue zoohistorique, le singe est toujours représenté avec tout son lot de caractéristiques péjoratives pour officier un contre-exemple, comme le remplissait la fonction principale de toutes les figures animales dont nous avons parlé à propos des bestiaires médiévaux.

En parcourant le fil du syllogisme visant l'animalisation de l'*autre*, nous constatons que Pierre Viret plante une représentation simiesque qui sert à préparer l'esprit du lecteur au thème de l'hypocrisie et à l'inversion des rituels catholiques dans une mise en représentation théâtralisée calquée sur les spectacles de la rue et des fêtes de la culture populaire. Ainsi, il est question des *basteleurs*, ces amuseurs publics qui, partout au pays, mènent des animaux (dont le singe) « & plusieurs sortes de bestes lesquelles ilz conduisent comme ilz veulent, & leur font faire ce qu'il leur plaist, & tout ce qu'ilz leur commandent », au même titre qu'ils apprivoisent et enseignent aux enfants des hommes, car « Y a-t-il singe plus plaisant? »<sup>25</sup>. Dans le contexte de ce discours religieux, l'amuseur public est une transfiguration du clergé qui conduit ses ouailles à travers les diverses cérémonies liturgiques, comme des bêtes de somme. À noter le double usage du plaisir (*plaist*, *plus plaisant*) qui s'accorde davantage au monde festif qu'à celui des cérémonies religieuses. Ce leitmotiv fonctionne bien puisque, près de vingt ans plus tard dans *Les cautèles et canons de la messe*, Viret le reprend de manière agressive avec ces *basteleurs* qui, « après qu'ils ont bien fait sauter & danser leur singes »<sup>26</sup> (ici, le fidèle catholique endosse l'identité simiesque), font preuve de grossièretés et d'outrages envers la divinité suprême dans ce passage synthétique :

Voicy les tours de la danse, & et les mines de la farce, & les contenance qu'il faut tenir, pour tesmoigner sa devotion & son amour envers Dieu [...] C'est bien le principal : car puisque le basteleur parle icy des doigts, des mains, des

<sup>25</sup> P. Viret, *Dialogues...*, respectivement p. 99 et 100.

<sup>26</sup> P. Viret, *Les Cautèles et canon de la messe, ensemble la messe du corps de Jésus-Christ. Le tout en latin et en françois... Avec certaines annotations... par Pierre Viret*, Lyon, Claude Ravot, 1564, p. 167.

pieds, des bras, des espauls, de la teste, du dos, du ventre : il faut bien considérer ce qui est signifié par ce langage, qui gist tout en mines, comme un jeu de mommons<sup>27</sup>.

Impossible d'oblitérer le message carnavalesque dans ce corps masqué, qui se tortille de toute part dans ce qui est nommé comme un « langage », manifestement éloigné des mœurs et coutumes de l'homme religieux *civilisé*. Le rapport d'inversion s'opère dans le champ lexical condensé de l'amusement, paradoxe d'une cérémonie de dévotion envers Dieu, où les mots *tours*, *danse*, *mines* (à deux reprises) et *farce* deviennent le décor théâtral d'une cérémonie de masques (ou jeu de momons)<sup>28</sup> pendant les fêtes du carnaval. L'auteur montre toute l'incongruité d'un langage physique, non pas pur produit de l'esprit et de la parole, mais du corps et de la gestuelle. Qui plus est, cette représentation est conforme aux canons descriptifs du singe qui est privé de voix<sup>29</sup>. Dans les *Satyres chrestiennes*, Viret rappelle cette caractéristique du singe sans parole de la légende antique, en pointant le fait que « Ces beaux marmosets barbus, / Qui sans parler preschent l'abus » ou encore que « ces chiens ne font que marmonner »<sup>30</sup>. Le polémiste expose les principes de la condamnation morale de la danse, une spécialité typiquement simiesque : « Mais à qui appartient plus une telle œuvre, ou aux hommes, ou aux singes? Nature nous admoneste, que Dieu a crée (sic) les singes pour tenir les hommes en esbatement, &

<sup>27</sup> P. Viret, *Les Cautèles...*, p. 8. Voir aussi les références aux pages 36, 70, 74, 92. La figure du *basteleur* est aussi présente dans *De la différence...*, p. 308.

<sup>28</sup> Le terme « momon » dans le *Trésor de la Langue Française informatisée* (TLFi) est décrit comme une « Mascarade, momerie exécutée par des danseurs masqués » et par métonymie, « bateleur, danseur masqué » : <http://atilf.atilf.fr/dendien/scripts/tlfiv5/search.exe?l79;s=1103013975:cat=0:m=momon;>

<sup>29</sup> Depuis la zoologie antique, on mentionne le singe privé de parole : du dieu égyptien Thôt qui, à défaut de pouvoir parler, invente l'écriture, jusqu'au thème du *mute philosopher* de la littérature anglo-saxonne du XIX<sup>e</sup> siècle (E.A. Poe, C. Brontë), dont parle H.W. Janson, voir *infra*, chapitre 2, note 4.

<sup>30</sup> P. Viret, *Satyres chrestiennes...*, respectivement p. 32 et 94. Pour la messe, il utilise le mot « barbotter » comme marmonner à basse voix et sans intelligence dans le même sens dans *Les Cautèles...*, p.194. La référence complète au sujet des jappements du chiens se comprend mieux dans ce passage de P. Viret dans *Dialogues du désordre...*, p.287 lorsqu'il raconte qu'« ilz [les coqs] sont noz horlogiers & horloges, aussi bien que le Cynocephalus est celui des Egyptiens. Car Orus escrit que ceste beste [...] rend son eaue [en urinant, le texte le précise plus loin] douze fois le jour, & autant la nuit, fuyant l'ordre des heures, tant du jour que de la nuit, & jappe autant de fois. Car c'est une sorte de singe, qui a la teste comme un chien, ce que son nom signifie. ». H.W. Janson, *op. cit.*, p. 17, fait une double référence au *Physiologus* et à Horus Apollon pour cette anecdote égyptienne. Rappelons que *marmouset* et *marmonner* sont des termes connexes au singe, voir A. Rey, dir., « marmot », « marmotte », « marmotter », « marmonner », dans *Dictionnaire historique de la langue française...*, p. 2143-2144.



pour sauter & danser devant eux »<sup>31</sup>. Le polémiste rappelle qu'une permission de la danse est accordée par les *caphardz* (c.-à-d., prêtres et évêques) durant certaines fêtes liturgiques. Cette permissivité devient une preuve de leur incohérence morale, ce qui est normal dit-il, puisque « Dieu a voulu ainsi aveugler ces conducteurs d'aveugles » comme le souscrit la parabole biblique<sup>32</sup>. Il termine le chapitre 23 des *Dialogues* avec une explication sur les raisons du comportement de ces hommes de mauvaise morale, gens de la cour et théologiens confondus. Tous cherchent à imiter le singe et leur intérêt pour les danses qui sont invariablement charnelles, mais dit-il,

je ne suis pas esbahi, si les singeries plaisent aux singes, & si un tas de paillardaux, prennent plaisir à ces boutiques & escholes de maquereleage [...] Mais je suis plus estonné d'aucuns qui se nomment Evangeliques, qui se travaillent à chercher couleurs [...] Vrayement se sont des theologiens, dignes de prescher entre les singes, ou plustost entre les maquereaux<sup>33</sup>.

Le plaisir du catholique est constant dans la verve du polémiste qui, cette fois-ci, l'associe à la chair (paillardaux, maquereleage/maquereaux) comme le singe lubrique se conduit suivant ses propres désirs auxquels il est d'ailleurs enchaîné<sup>34</sup>. Ce comportement rédhitoire d'un homme religieux, normalisé pour le singe, est donc d'une portée considérable d'un point de vue de la crédibilité de l'épiscopat catholique. Ainsi, nous sommes toujours enveloppés dans cet univers inversé du carnaval, lieu de plaisir et de péché, mais qui prend subrepticement des airs de cérémonie religieuse avec les apparitions sporadiques du clergé. La cérémonie et la singerie finiront par fusionner dans cette manière d'organiser l'argumentation qui met paradoxalement en lumière toute l'hypocrisie de la société et des hommes bigots.

L'hypocrisie, la dissimulation et l'imitation sont les trois faces d'une même arme de rhétorique qu'utilisent largement tous les acteurs religieux, protestants comme catholiques, dans la littérature polémique. Chez Pierre Viret, elles servent le

<sup>31</sup> P. Viret, « Métamorphose », chapitre 23, II<sup>e</sup> partie des *Dialogues*..., p. 550.

<sup>32</sup> *Ibid.*, chapitre 24, II<sup>e</sup> partie des *Dialogues*..., p. 557. Elle est aussi reprise dans *Les Cautèles*..., p. 109. Citation biblique tirée de Mt. 15,14 et Lc. 6,39.

<sup>33</sup> P. Viret, « Métamorphose », chapitre 23, II<sup>e</sup> partie des *Dialogues*..., p. 551-552.

<sup>34</sup> Voir le thème de la « galanterie » et du singe chez Brant en annexe, fig. 5.



topo d'un univers où tout demeure singulièrement inversé. La définition de l'hypocrisie nous indique qu'elle est justement « le caractère d'une personne qui dissimule sa véritable personnalité » et son étymologie gréco-latine nous ramène à la fonction de « mimique; imitation de la manière de parler et des gestes de qqn. » et principalement à son « rôle (sur scène) »<sup>35</sup>. Une autre définition précise que chez les Grecs, l'*hupokrisis* est « proprement une "réponse" dans un dialogue de théâtre, d'où "jeu de l'acteur" puis "feinte, faux-semblant" » et que de l'*idée d'imitation volontaire*, on passe en français (XVII<sup>e</sup> s.) « à celle d'artifice, de fausse apparence, sur le pan moral [...] qui déguise ses pensées [...] l'attitude qui consiste à affecter des sentiments religieux »<sup>36</sup>. Bref, l'hypocrite de Viret est l'acteur masqué qui « mime »<sup>37</sup> dans un théâtre religieux tel qu'on dissimule sa vraie nature au carnaval. Nous comprenons l'ensemble logistique de cet auteur qui, dans son ouvrage au titre évocateur *Les Cautèles*<sup>38</sup>, peste à propos de la danse, des badineries et des tours de passe-passe exécutés par le clergé catholique pour « qu'il sache bien contrefaire la chatemite (*sic*) »<sup>39</sup>. Religion & dévotion à l'usage Romain, gist en singeries et badineries, comme il appert icy. Car celui est le plus devot qui joue le mieux de passe-passe »<sup>40</sup>. Le bon acteur de la messe est donc surtout le meilleur hypocrite.

Dans cette même veine, le chapitre 24 des *Dialogues* cible la cour romaine avec cette cinglante attaque sur l'hypocrisie qui y règne : « Tu as parlé des danseurs & des Cecropiens (*sic*) cauteux, trompeurs, desloyaux & parjures, converties en

<sup>35</sup> « Hypocrisie », sur le site du *Trésor de la Langue Française informatisée* (TLFi) :

<http://atilf.atilf.fr/dendien/scripts/tlfiv5/advanced.exe?8;s=3977410950;>

<sup>36</sup> A. Rey, dir., « hypocrisie », dans *Dictionnaire historique de la langue française*, réimpression mise à jour, mars 2006, Paris, Le Robert, p. 1765-66.

<sup>37</sup> *Ibid.*, notice « hypocrite » sous l'entrée « hypocrisie », p. 1766.

<sup>38</sup> De « cauteux », c'est-à-dire une personne « qui manifeste une prudence mêlée de ruse », et au figuré « qui n'est pas franc, qui cache son jeu », sur le site du TLFi :

<http://atilf.atilf.fr/dendien/scripts/tlfiv5/advanced.exe?8;s=3977410950;>

<sup>39</sup> Le TLFi nous donne comme définition de la « chatemite », une « Personne affectant des manières doucereuses et hypocrites pour tromper ou séduire quelqu'un. » :

<http://atilf.atilf.fr/dendien/scripts/tlfiv5/search.exe?64;s=3977410950;cat=0;m=chatemite;>

<sup>40</sup> P. Viret, *Les Cautèles*..., p. 8. Ce passage est cité par C. Postel, *op. cit.*, p. 292-93. Mais plusieurs autres références à la danse, aux badineries et aux tours de passe-passe ponctuent le texte, voir p. 9, 38, 70-71, 73, 133, 167 et 194.

Singes. Mais ou trouveras tu plus de telz singes, qu'en la court (*sic*) de la grande ribaude & yvrongne de Babylone? »<sup>41</sup>. Doublement coupable est donc le saint homme qui cherche consciemment à imiter et à ressembler aux singes hypocrites,

Car quelle difference trouvez vous, entre un singe, & un hypocrite? Car si un singe est trompeur, fallacieux & desloyal, l'hypocrite le est au double. S'il est question de la forme, ainsi que le singe porte figure semblable à la figure humaine, & si n'est toutesfois pas homme, aussi l'hypocrite a bien la forme de piete & de devotion, & apparence de sainteté, mais il n'est rien moins que ce à quoi il veut ressembler le plus. Si nous voulons aussi considérer l'imitation des œuvres humaines, qui est aux singes, jamais singe ne contrefit les œuvres des hommes, en telle sorte que les hypocrites contrefont les œuvres de Dieu, & de tous les vrais serviteurs d'iceluy : ausquelz ilz sont plus differens, que les singes des hommes<sup>42</sup>.

C'est le coup de grâce de Viret envers ses ennemis qui synthétise tous les caractères sclérosés de la symbolique simiesque dans la culture zoohistorique pour les faire endosser par le clergé catholique qui devient, d'un seul souffle, pire qu'un singe. Comble de l'invective, le clergé se retrouve en dessous du singe dans l'échelle de la Création, « plus differens, que les singes des hommes », nous dit l'auteur. Viret entreprend le chapitre par une affirmation sur Rome comme lieu ultime de rencontre des singes, a réussi à créer un lien sémantique entre le singe hypocrite et l'ensemble du clergé à l'aide d'exemples descriptifs et de glissements dans l'attribution de valeurs factices par le vocabulaire employé. Il procède encore de la sorte pour déconstruire le rituel de la messe.

Dans les quatre sources de Pierre Viret à l'étude, la rhétorique d'animalisation conduit inmanquablement la représentation simiesque sur le terrain de la cérémonie de la messe. Dans ce théâtre inversé, l'acteur qui mime doit revêtir les habits du sacerdoce, office que remplit diligemment le singe hypocrite conçu par Viret. L'auteur introduit la formule dans son texte *De la différence* : « Quelle ceremonie y a il (*sic*) en icelle, qu'un singe ne contreface facilement? Car quelle chose ressembla

<sup>41</sup> P. Viret, « Métamorphose », chapitre 24, II<sup>e</sup> partie des *Dialogues...*, p. 555.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 555-556.

jamais mieux qu'à une basse danse? »<sup>43</sup>. Si l'on s'en tient aux analyses des chapitres précédents, il est plausible que cette représentation du singe officiant la messe se soit inspirée d'un croisement des adages érasmiens « un singe est un singe, même s'il est habillé de pourpre » ou sa variante « comme des singes sous la pourpre » (la couleur elle-même fait référence aux habits des cardinaux romains), du don d'imitation du singe dans la tradition littéraire et zoohistorique et enfin d'une traduction textuelle des images qui préexistent dans les marges à drôlerie des manuscrits médiévaux<sup>44</sup>. Dans les *Dialogues*, l'auteur s'en prend au clergé séculier sur ce modèle de la parodie simiesque : « Autant en pourrions nous dire d'un Evesque. Car si le nom & le tiltre, la crosse, la mitre, les gantz, les aneaux & l'habit suffisoit pour faire un Evesque, il seroit facile de en faire un d'un ruffien, d'un larron, ou d'un meurtrier, voire d'un singe. Car il contrefera très-bien toutes les ceremonies, & toutes les gestes & mines d'un Evesque Papistique »<sup>45</sup>. Même sans voix pour prêcher, les singes cléricaux « joueroient bien leur personnage », nous dit l'auteur<sup>46</sup>. La formule est réutilisée par Jean Calvin alors qu'il s'attaque directement au pape et à « ses bestes », à savoir les prélats réunis au concile de Trente : « Seulement je monstre un singe acoustré en damoiselle, à ce qu'on le cognoisse singe, comme il est ? [...] Car le Pape a mis en avant une (*sic*) masque, laquelle ne peut tromper personne »<sup>47</sup>. Comme Viret et les adages érasmiens, Calvin écrit que « s'il y a une beste mitrée qui tienne une crosse au poing : la doit on pourtant estimer pasteur? »<sup>48</sup>. Les représentations simiesques de Viret et Calvin écrivent en mots ce que les enlumineurs des manuscrits médiévaux dessinaient en images.

<sup>43</sup> P. Viret, « Métamorphose », chapitre 24, II<sup>e</sup> partie des *Dialogues*..., p. 556. Dans *Les Cautèles*..., les références sont aux pages 70, 71 et 73.

<sup>44</sup> Nous portons à l'attention du lecteur les images de la fig. 1 en annexe, spécialement l'illustration #1 où un singe bénit deux singes et la #6 où l'on voit un singe élevant l'eucharistie.

<sup>45</sup> P. Viret, *Dialogues*..., p. 251.

<sup>46</sup> *Ibid.*, II<sup>e</sup> partie des *Dialogues*..., p. 564.

<sup>47</sup> J. Calvin, *Les actes du Concile de Trente : avec le remede contre la poison*, par M. Jean Calvin, Guillaume Gueroult et René de Bienassis, [Genève], 1548, p. 20.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 56 puis d'autres références à la mitre et au masque, p. 88 et 340.

Cette scène de désacralisation de la messe inclut aussi l'invective anthropophagique concernant les mangeurs du « Dieu de pâte »<sup>49</sup> et le péché d'orgueil du créateur qui transforme de ses mains le pain, le vin ou les œuvres comme s'il usurpait les pouvoirs de Dieu. Pour les protestants, cette mascarade des sacrements prouve que les catholiques sont responsables de la déroute du message chrétien, puisque nous dit Calvin, « ne sont ce pas des Singes, d'usurper le signe sans la vérité ? »<sup>50</sup>. Les affirmations de Viret pulvérisent l'essence sacrée des rites du clergé catholique où il se permet d'insinuer qu'un singe en messe, après avoir mangé l'hostie « ne fut pas sans faire autant de singeries & simmagrées autour d'iceluy, qu'il en avoit veu faire aux prestres. C'est donc un merveilleux Dieu, que celui des Prestres, Sil se laisse manger aux bestes ? »<sup>51</sup>. Plus large que le seul « Dieu de pâte », le problème touche au concept théologique de la transsubstantiation. Ainsi, le lecteur est martelé par la rhétorique de la *transmutation*, déjà sous-entendu dans le titre du chapitre *De la Métamorphose*, et qui ne constitue, en définitive, qu'un péché d'orgueil du clergé subissant lui-même une phase de mutation, car

Ne sont pas bien dignes telz hommes, d'estre transformez en bestes, qui veulent transformez le pain, & les œuvres de leurs mains en Dieu, & qui veulent estre createurs de leur Createur? [...] Car il est trop plus facile, qu'eux soyent transformez d'hommes en bestes (si toutefois ilz ont jamais esté hommes) que de transformer la creature en son Createur. S'ilz croient donc que ce pain soit Dieu, ilz sont plus bestes, que les bestes<sup>52</sup>.

L'effet du syllogisme poursuit son travail rectiligne dans l'argumentation de ce passage, où le clergé crédule incarne désormais la bêtise. L'auteur tente de contrer les esprits dubitatifs par cette impasse irréversible lorsqu'il affirme que « ceux qui leur font à croire qu'il faut aller chercher Dieu en leurs mains, ne sont point hommes, mais singes : ne Prestres, mais bestes. Aussi ne faut-il pas beaucoup changer de lettre pour

---

<sup>49</sup> Le même thème est repris par l'auteur avec la rime anthropophage / théophage dans *Satyres chrestiennes...*, p.71 et dans *Les Cautèles et canon de la messe...*, p. 202.

<sup>50</sup> J. Calvin, *Les actes du Concile...*, p. 312. Voir aussi d'autres passages sur la mitre et le masque p. 88, 340 et 348.

<sup>51</sup> P. Viret, chapitre 24, II<sup>e</sup> partie des *Dialogues...*, p. 558.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 558-559.



faire de Prestre, beste »<sup>53</sup>. Le procédé d'animalisation est encore une transmutation par comparaison dans ce jeu de mots qui est chez Viret une marque permanente de son style. Nous le retrouvons de manière plus imagée dans *Les Cautèles* lorsqu'il présente le prêtre à la messe, ayant oublié le ciel, « estoit devenu beste ayant le museau tourné contre bas »<sup>54</sup>. Nous comprenons dans le langage employé par Viret toute l'attention portée sur la grossièreté de l'animalité. Le polémiste mise donc sur un *réalisme grotesque* typique de la culture de la Renaissance, comme le mentionne M. Bakhtine à propos de Bruegel l'Ancien et de Rabelais, qui institue des formes de « rabaissement » et de « rapprochement de la terre » pour humilier l'adversaire<sup>55</sup>.

Enfin, disparate, mais très significative, est la marque du diable dans les œuvres de Pierre Viret qui permet de faire converger les thèmes de l'animalisation, de l'hypocrisie et de la transmutation. Un exemple se trouve au début du chapitre 25 des *Dialogues* qui affirme que sous ces masques liturgiques se cache potentiellement le diable « car qui y a il (*sic*) en l'homme, que le Diable ne puisse contrefaire? »<sup>56</sup>. Tous ces noms de diable, magicien, sorcière ou monstre se retrouvent parsemés dans les œuvres de Viret et de Calvin<sup>57</sup>, sans toutefois faire l'objet d'un point de discussion approfondi comme pour l'hypocrisie ou la messe. Or, toutes ces remarques sporadiques où le singe participe à une transformation avec d'autres figures du Mal ne sont pas sans rappeler l'épisode de saint Jacques et le magicien Hermogène chez Bruegel l'Ancien<sup>58</sup>. De plus, la réunion symbolique du singe et du diable en contexte de polémique religieuse indique que l'hypothèse de H.W. Janson est plausible, c'est-

<sup>53</sup> P. Viret, chapitre 24, II<sup>e</sup> partie des *Dialogues*..., p. 560-561. Fréquente dans nos textes, cette trituration dans les jeux de mots est aussi un lieu commun d'une taxonomie de l'identité dont nous reparlerons en fin de chapitre.

<sup>54</sup> P. Viret, *Les Cautèles*..., p. 78.

<sup>55</sup> M. Bakhtine, *op. cit.*, p. 36-37. Dans l'exemple précédent, Viret utilise aussi la logique du « réalisme grotesque » décrite par M. Bakhtine qui spécifie que « le "haut" et le "bas" ont ici une signification absolument et rigoureusement *topographique*. Le haut, c'est le ciel; le bas, c'est la terre » (p. 30).

<sup>56</sup> P. Viret, chapitre 25, II<sup>e</sup> partie des *Dialogues*..., p. 565.

<sup>57</sup> P. Viret, *De la différence*..., p. 194; *Dialogues*..., p. 414-415, 454, 564-65; *Satyres chrétiennes*..., p. 17-18, 23; *Les Cautèles*..., p. 71, 118, 130, 139, 153, 157, 172 et J. Calvin, *Les actes du Concile*..., p. 75-76, 78, 85, 104, 240-41, 281, 329, 335, 348.

<sup>58</sup> Voir chapitre 3.6 et la fig. 19 en annexe.

à-dire celle qui suppose que l'association du singe au *diabolus simia Dei* est corrélatrice du poids de la tradition patristique faisant du *diable l'imitateur du Seigneur*<sup>59</sup>, et par assimilation métonymique, le *simia* (à la fois singe et imitateur servile)<sup>60</sup> devient Satan. Plus important encore, H.W. Janson suggère que le diable finit par se faire connaître sous l'appellation de *simia Dei*, mais que « it seems likely, therefore, that *diabolus simia Dei* was not coined until the High Middle Ages, or even later »<sup>61</sup>. Or, il semble fort probable, à l'aune de nos exemples et des discussions de P. Delaunay sur l'héritage doctrinal médiéval dans les représentations zoologiques du XVI<sup>e</sup> siècle<sup>62</sup>, que cette association représentative du « singe démon » se normalise précisément au courant des affrontements religieux au milieu du XVI<sup>e</sup> siècle en Europe, et qu'elle fut initiée par les protestants, du moins en France<sup>63</sup>.

En définitive, si corrosive soit la critique du pasteur genevois envers l'Église catholique, il nous semble que sa description de l'*autre* nage toujours entre deux eaux, de telle sorte que la figure du diable entraperçue chez Viret n'est jamais assez présente pour créer une angoisse qui perdure et faire oublier l'effet comique des jeux de mots de l'auteur. C'est particulièrement le cas pour le style de la rhétorique des *Satyres chrestiennes* qui, tout en étant provocateur, est davantage axé sur l'effet du ridicule et le rire typiquement rabelaisien. Viret cherche manifestement à reproduire l'esprit comique de la suite énumérative de Rabelais avec les « souffles » ou la

<sup>59</sup> H.W. Janson, *op. cit.*, p. 19.

<sup>60</sup> A. Rey, dir., « Singe », *Dictionnaire historique de la langue française...*, p. 3515-16.

<sup>61</sup> H.W. Janson, *op. cit.*, note 39, p. 25-26.

<sup>62</sup> Selon les recherches de P. Delaunay, *op. cit.*, Chapitre VII « L'héritage doctrinal médiéval. A) Le plan surnaturel », p. 63-69, les « puissances des ténèbres et la faune démoniaque » font partie des croyances tenaces qui parsèment les œuvres encyclopédiques d'histoire naturelle tout au long du XVI<sup>e</sup> siècle. Il précise que « Le diable médiéval était généralement anthropomorphe. Mais, au cours des siècles, la créance populaire le pourvoit d'une queue, de cornes, de pieds fourchus, et la Renaissance tend à lui imposer ou restituer une forme purement animale » (p.68).

<sup>63</sup> H.W. Janson fournit une remarque pertinente pour le cas de l'Allemagne, qui est davantage étudié que celui de la France dans son ouvrage. Il note que « Martin Luther also associated the ape with the devil, using Affenschwanz [queue de singe] and Teufelschwanz [queue du diable] interchangeably », H. W. Janson, *op. cit.*, p. 26, note 43.

messe<sup>64</sup>, ainsi que dans de nombreuses rimes comme bordeliers et cordeliers, papelage et pelage, carbonades et sorbonades, brebis haires et bréviaire, chats pelés et chapelets<sup>65</sup>... N'empêche que durant une vingtaine d'années, la représentation simiesque en contexte de polémique religieuse initiée par Viret vers 1542 atteint son but en désacralisant le rituel de la messe chez les catholiques, grâce à une théâtralisation carnavalesque qui emploie des termes liés à l'animalisation, à l'imitation, à la transmutation et à l'hypocrisie. Par contre, à notre connaissance, après le texte *Les cautèles et canon de la messe* (1564), la représentation conceptuelle du « singe religieux » n'est plus réutilisée dans le camp protestant. Plus encore, même après la mort de Viret en 1573, aucun polémiste protestant ne s'est réapproprié le concept pour le rabattre immédiatement contre les catholiques lorsque ceux-ci se mettront à l'utiliser massivement, comme nous le verrons dans la suite de ce chapitre. Même si les raisons profondes nous échappent, ce silence ultérieur dans l'utilisation de cette représentation simiesque spécifique est une remarque importante dans notre recherche. Elle témoigne potentiellement soit d'un signe d'abandon sur leur terrain idéologique pouvant être interprété comme un manque de cohésion au sein du groupe, soit comme une ratée dans l'implantation symbolique et la diffusion socioculturelle de cette représentation<sup>66</sup>. Dans la prochaine analyse, nous remarquerons l'usage fréquent des termes hérésie/hérétique et ainsi que la présence itérative de la figure du diable, soit une terminologie nettement plus violente que le cynisme des imprimés analysés jusqu'à présent. Pour reprendre le commentaire de Denis Crouzet, il s'agit de « se demander si la diabolisation du violent n'est pas une sorte de rôle assumé par nécessité » comme si, avec les représentations des polémistes catholiques, nous entrions effectivement dans « un théâtre de l'Enfer »<sup>67</sup>.

---

<sup>64</sup> P. Viret, *Satyres chrétiennes*..., respectivement p. 50 et 83-84. Voir aussi l'explication et un extrait du texte de Viret à ce sujet dans C. Postel, *op. cit.*, p. 334-335.

<sup>65</sup> *Ibid.*, respectivement p. 24, 32, 37, 61 et 64.

<sup>66</sup> Rappelons que dans les facteurs aggravants, la communauté protestante française a terriblement souffert du resserrement du contrôle de la censure royale (depuis 1563) et des massacres de la Saint-Barthélemy (1572).

<sup>67</sup> D. Crouzet, *op. cit.*, « Un théâtre de l'Enfer : Être monstres et diables encharnez », p. 277.



#### 4.2 L'identité démasquée : le *singe hérétique* des polémistes catholiques

Abordons maintenant une période d'extrême violence corrélée par un radicalisme religieux<sup>68</sup>, où l'intensification des voix comme celles d'Artus Désiré et de Gabriel de Saconay résonnent au plus fort en engageant de nouvelles représentations stéréotypées de l'*autre*. Ces voix enragées de l'ultra-catholicisme réagissent unilatéralement en entonnant la même scansion : « Il vaut mieux brusler un hérétique que de le laisser vivre parmi les hommes »<sup>69</sup>. La période correspond à l'émergence de la réforme catholique tridentine, mais surtout à la « chasse aux sorcières » et au retour des monstres dans la culture occidentale<sup>70</sup> qui naissent d'une « conjoncture désastreuse d'un temps calamiteux où Satan semblait en voie de régner sur le monde [...] Détruire les hérétiques, brûler les sorcières, refouler les superstitions populaires étaient autant de formes d'un même programme de purification interne »<sup>71</sup>. Le phénomène est durable puisque, selon les historiens Jean Delumeau et Monique Cottret, le combat des catholiques en France s'étend loin au XVII<sup>e</sup> siècle, où le catholicisme triomphant perçoit toujours la *rupture protestante* « comme œuvre satanique, fille monstrueuse des hérésies médiévales », alors que Bernard Dompnier rapporte que « de nombreux ouvrages invitent à ruiner l'autre, à l'anéantir »<sup>72</sup>. Ainsi, l'identité de cet *autre* peut se simplifier en un seul dénominateur commun, soit l'hérésie, mais qui sous-entend dans l'imaginaire collectif de la culture chrétienne tous les accords symboliques avec l'étranger, le diable et désormais, le singe. L'unité sémantique et symbolique des représentations catholiques de l'altérité donne la clé d'analyse de ce chapitre et que nous résumons en deux constats :

<sup>68</sup> D. Crouzet, *op. cit.*, p. 57.

<sup>69</sup> Citant saint Jérôme, cette phrase est d'Anthoine du Val dans son *Mirouer des calvinistes et armures des chrestiens pour rembarrer les luthériens et nouveaux évangelistes de Genève*, Paris, Nicolas Chesneau, 1559. La référence provient de C. Postel, *op. cit.*, p. 168.

<sup>70</sup> J. Auburger et P. Keating, *op. cit.*, p. 223-224.

<sup>71</sup> Robert Muchembled, dir., *Magie et sorcellerie en Europe du Moyen Âge à nos jours*, Paris, Armand Colin, 1994, p. 107 et 108-109.

<sup>72</sup> Monique Cottret et Jean Delumeau, *Le Catholicisme, entre Luther et Voltaire*, Paris, PUF, 1996 (1<sup>ère</sup> éd. 1971), p. 191.



l'uniformisation de pratiques socioculturelles issues du christianisme et l'identification de l'ennemi protestant à un *singe hérétique* de l'enfer dans la rhétorique catholique.

Un premier constat découle d'une remarque de Denis Crouzet en parlant de l'œuvre d'Artus Désiré, qui note que « ce qui est important, c'est que se densifie encore plus, à travers ses libelles, une représentation eschatologique de l'hérétique, et donc du temps présent »<sup>73</sup>. Certes, l'effervescence de l'époque joue un grand rôle dans les représentations de l'altérité, mais à la différence que cette « densification » de l'image de l'hérétique est tributaire, non d'un courant eschatologique, mais plutôt d'une longue tradition qui a uniformisé les normes et coutumes<sup>74</sup> par le biais des pratiques socioculturelles des traditions chrétiennes. En ce sens, nous suivons le point de vue de Luc Racaut, qui table davantage sur la « cohésion sociale » de la propagande catholique qui lui permet de puiser efficacement dans un plus vaste répertoire traditionnel de stéréotypes chrétiens<sup>75</sup>. Ainsi, les marques de l'hérésie ou des démons de l'enfer demeurent invariablement la chasse gardée des représentations culturelles instituées par le catholicisme romain. Les termes d'*hérétique* ou de *diable*, qui ont toujours été historiquement associés à la dissidence et à l'étranger, ne pouvaient pas, par conséquent, être utilisés à bon escient comme marteau idéologique dans l'échafaudage récent des mouvements protestants.

Un deuxième constat concerne le contenu de la rhétorique des discours. Si la rhétorique protestante touche surtout aux symboles de la liturgie catholique et à son

<sup>73</sup> D. Crouzet, *op. cit.*, première partie, chapitre III, 4. « Un personnage essentiel : Artus Désiré », p. 197.

<sup>74</sup> C. Lévi-Strauss définit clairement les normes et les coutumes de la façon suivante : « Les hommes n'agissent pas, en tant que membres du groupe, conformément à ce que chacun ressent comme individu : chaque homme ressent en fonction de la manière dont il lui est permis ou prescrit de se conduire. Les coutumes sont données comme normes externes, avant d'engendrer des sentiments internes, et ces normes insensibles déterminent les sentiments individuels, ainsi que les circonstances où ils pourront, ou devront, se manifester », dans *Totémisme...*, p. 105.

<sup>75</sup> L. Racaut, *op. cit.*, p. 32-33.

appareil clérical, celle des catholiques stigmatise toujours le huguenot en hérétique, c'est-à-dire qu'elle s'attaque principalement à l'essence humaine de l'*autre*. Nous constatons qu'en présence d'une représentation simiesque dans les pamphlets catholiques, l'idée du huguenot est incorporée à celle-ci pour former le nouveau concept de *singe hérétique* qui ne représente plus un homme animalisé, mais bien un monstre inhumain qu'il faut éradiquer. Fondamentalement, dans les spécifications de la terminologie monstrueuse, la mythologie « accrédite l'idée que l'étranger, cet être qui échappe à notre normalité, n'est pas un être humain », comme l'explique Katarina Stenou<sup>76</sup>. C'est cette vision diabolique de l'*autre* qui a permis en partie, selon plusieurs historiens, de préparer le terrain pour la justification ultérieure des dérapages sociaux dans la violence<sup>77</sup>.

#### 4.2.1 Représentation du « Singe d'Enfer » et identité des hérétiques chez Artus Désiré

Les propagandistes catholiques ont été particulièrement efficaces dans la façon de répandre leur idéologie ce qui est un élément décisif dans leur prise de contrôle des représentations de l'*autre* au sein du débat polémique religieux<sup>78</sup>. Par exemple, en nous appuyant sur l'œuvre d'Artus Désiré, dont une estimation moyenne d'exemplaires de toutes ses éditions imprimées est évaluée entre 60 000 et 70 000, nous sommes d'avis avec D. Crouzet « que nous disposons là d'une véritable matrice du système de représentation catholique » et qui a certainement trouvé une extension favorable sur le terrain collectif de la culture orale<sup>79</sup>. Bien que seul le texte de *La*

<sup>76</sup> K. Stenou, *op. cit.*, p. 16.

<sup>77</sup> Nous suivons en ce sens la thèse principale de l'historien L. Racaut, *op. cit.*, p. 36-37. Même conclusion pour P. Benedict dans « Of Marmites and Martyrs : Images and Polemics in the French Wars of Religion », dans *op. cit.*, p. 116. Voir aussi les brillantes analyses et les nombreux exemples de violence chez les catholiques soulignés par D. Crouzet, *op. cit.*, tout le chapitre IV de la première partie, « Le Temps du Jugement de Dieu : de la sacralité des violences collectives », p. 233-317.

<sup>78</sup> C'est une des conclusions de l'ouvrage de L. Racaut, *op. cit.*, p. 130.

<sup>79</sup> D. Crouzet, *op. cit.*, première partie, chapitre III, 4. « Un personnage essentiel : Artus Désiré », p. 191-192.

*singerie des Huguenots*<sup>80</sup> concerne explicitement la représentation simiesque, il est un des plus significatifs sur la polémique religieuse de l'époque. Chez Désiré, tous les éléments de la contre-offensive rhétorique catholique y sont rassemblés, empruntant souvent les idées émises par les détracteurs protestants – comme si un miroir<sup>81</sup> renvoyait en bloc tous les reproches exposés par l'adversaire. L'originalité de sa conception simiesque s'exprime surtout par une association idéale entre certaines figures référentielles très fortes dans la tradition culturelle religieuse, par l'utilisation efficace du système symbolique animalier et par le ton alarmiste du discours qui responsabilise cette *hérésie infernale* comme un danger pour la chrétienté.

La symbolique versatile de la bête simiesque permet à ses représentations de s'adapter à l'esprit socioculturel changeant du temps et est concomitante des querelles religieuses à la Renaissance. Conséquemment, vers le milieu du siècle en France, l'image du singe chez les propagandistes ultra-catholiques finira par s'accorder dramatiquement à l'univers religieux du Mal, symbolisé en Occident par le diable et ses acolytes infernaux. Cet état de la situation explique pourquoi dans *La singerie des Huguenots*, Artus Désiré se sert fondamentalement de la représentation simiesque comme ossature du portrait identitaire diabolisé de ses adversaires protestants<sup>82</sup>. Il est prompt dans son attaque et fait immédiatement une mise en garde au lecteur dans le titre de son chapitre introductif intitulé « Dieu, crocheté par les Singes, Marmots, & Guenons de la nouvelle derrision »<sup>83</sup>. Les termes simiesques sont clairement exposés par deux synonymes du *singe* (marmots et guenons) et ils accompagnent constamment le lecteur pour qu'il puisse se faire une idée de la multiplicité des

<sup>80</sup> Artus Désiré, *La singerie des Huguenots, marmots et guenons de la nouvelle derrision théodobesziennne*, Paris, Guillaume Jullien, 1574. Selon F.S. Giese, une première version de ce texte et reproduite dans son ouvrage fut publiée en 1568 sous le titre *Secret conseil au roy Charles IX sur la refformation des abbuz de son royaume*, *op. cit.*, p.161-183.

<sup>81</sup> L'image du miroir est d'ailleurs une métaphore utilisée dans les nombreuses éditions d'un des premiers titres de Désiré, soit *Le Miroer des francs Taulpins* (1<sup>ère</sup> éd. 1546 à 1567), voir F.S. Giese, *op. cit.*, p. 38-41.

<sup>82</sup> Puisqu'elle ne concerne pas directement la représentation simiesque, nous soulignons à titre indicatif seulement une analyse de P. Benedict qui décrit une oeuvre sur bois incluse dans les ouvrages d'A. Désiré montrant Satan comme tronc de « l'arbre généalogique de l'hérésie », *op. cit.*, p. 119.

<sup>83</sup> A. Désiré, *op. cit.*, p. 1.

formes qu'empruntent les nouveaux ennemis de la religion – qu'il nomme la *nouvelle derrision théodobeszienne* (Théodore de Bèze ayant succédé à Jean Calvin depuis une décennie). Refusant d'accorder à ses ennemis l'appellation usuelle de « religion réformée », Désiré cherche avec les mots de son titre à montrer que sur un même sentier de l'hérésie, toutes les sectes se renouvellent en prenant constamment des noms différents. Il compare les huguenots avec les hérésies de l'histoire chrétienne (arrien, manichéen, etc.), tout en prenant soin d'ajouter séparément « & de nostre temps, les Luthériens », ces derniers étant une référence hérétique directe et efficace d'un passé récent<sup>84</sup>. Pour un ultraconservateur comme Désiré, cette inconstance dans la *nouveauté* est la marque indiscutable d'une moquerie ou *dérision*. Ainsi, le polémiste conforte son argument de l'hérésie par syllogisme<sup>85</sup>, mais aussi par accumulation lexicale, puisque les termes d'hérésie et d'hérétique combinés sont employés vingt-cinq fois dans le texte<sup>86</sup>. D'un même souffle, le polémiste affirme aussi que ces singes, marmots et guenons sont « diaboliques »<sup>87</sup>, soit une invocation au diable qui est une accusation prise très au sérieux par les contemporains durant les guerres de Religion, comme le spécifie P. Benedict<sup>88</sup>. Le polémiste reprend à son compte la représentation carnavalesque du singe de Viret dans le but, lui aussi, de discréditer une religion qui est dérision, en affirmant « que toutes les presches & synodes ne sont que singeries & risées de folastres », spécifiant qu'ils sont « ...fréquenté[s] de toutes sortes & manières de gens sanguinaires & larrons fondéz en liberté de conscience, à yvrongner, manger & paillarder & entrer au paradis des singes & guenons... »<sup>89</sup>. La force de la rhétorique d'Artus Désiré résume de manière claire et concise une représentation du huguenot en singe hérétique, dangereux

<sup>84</sup> A. Désiré, *op. cit.*, p. 3.

<sup>85</sup> Les syllogismes utilisés ici font clairement référence au sens péjoratif de « Déduction, raisonnement formel fonctionnant sur lui-même et sans lien avec le réel », selon la définition du TLFi : <http://atilf.atilf.fr/dendien/scripts/tlfiv5/advanced.exe?s=1387132935>;

<sup>86</sup> *Ibid.*, une fois dans le poème liminaire, puis aux pages 2, 3, 4 (cinq fois), 7, 11, 12 (trois fois), 13, 14 (deux fois), 15, 16 (trois fois), 18, 19, 25, 36 et 38.

<sup>87</sup> *Ibid.*, p. 3.

<sup>88</sup> P. Benedict, *op. cit.*, p. 132.

<sup>89</sup> A. Désiré, *op. cit.*, p. 7.



ennemi libertaire guidé par le diable qui n'a pas droit au même paradis que les humains, mais plutôt à celui des étrangers de la foi chrétienne. Ainsi formulée, la rhétorique du polémiste catholique préconise comme ses détracteurs un jeu d'inversion, de paradoxe et de transmutation dans sa représentation de l'*autre*. Les descriptions dichotomiques de type manichéenne prennent toujours le contrepied des normes établies : ainsi, la religion est muée en une dérision, Dieu est substitué par le Diable et l'humain est converti en animal. Mais le polémiste catholique se démarque de ses opposants par une construction rhétorique qui identifie circulairement le Mal dans une représentation beaucoup plus condensée de l'*autre*.

D'abord, le discours aligne près d'une centaine d'occurrences qui mentionnent le huguenot sous la forme du singe (41 mentions de *singe/singerie*; 26 mentions de *guenon*; 24 mentions de *marmot*) dans un texte d'à peine une centaine de pages<sup>90</sup>, donc dix fois moins long que les quelque mille pages des *Dialogues du désordre* de Pierre Viret. De plus, Artus Désiré modifie la nature symbolique du singe au sens où elle n'est plus d'ordre comique comme dans l'univers carnavalesque de Pierre Viret, mais de type *monstrueuse* par association prolongée avec le Diable<sup>91</sup> et son lieu de provenance, l'enfer<sup>92</sup>. Ainsi, pour étayer les arguments de sa description relativement simple et uniforme de l'ennemi, Désiré campe l'identité d'une altérité religieuse socialement indésirable dans une forme hérétique truffée d'une terminologie simiesque et diabolique répétitive. Le résultat est la création conceptuelle d'une représentation du huguenot en « Singe d'Enfer »<sup>93</sup>. Thème majeur dans l'œuvre de Désiré, l'analogie entre *singe* et *diable* couplée à l'épithète d'*Enfer*, tend à prouver la

<sup>90</sup> L'imprimé consulté comporte 96 pages de textes, dont seules quarante pages ont été numérotées sur la page de droite. Le texte est précédé d'un poème liminaire de quatorze pages non numéroté et intitulé « Au Tres-Chrestien Roy de France Charles neufiesme ».

<sup>91</sup> Nous avons recensé 21 occurrences du mot « diable » et de ces variantes (diabolique, diabolicien/ne, diablerie) : une mention dans le poème liminaire, puis aux pages 3, 4, 8, 9, 10, 11 (deux fois), 13, 14 (deux fois), 17, 21, 23, 25, 26, 28, 31, 32, 33 et 38.

<sup>92</sup> Nous avons recensé 17 occurrences du mot « enfer » aux pages 4 (deux fois), 7, 8, 11 (quatre fois), 14, 17, 23, 25, 32, 33 (deux fois) et 34.

<sup>93</sup> La formule du « Singe d'Enfer » (p. 7 et 11 – deux fois) est exploitée avec celle du « diable d'enfer » (p. 4, 11 – deux fois, 14, 17, 23, 25 et 32) pour un total de onze fois par Désiré dans le texte.

prémisse susmentionnée de H.W. Janson sur le concept du *diabolus simia Dei*. Le polémiste poursuit plus loin en rappelant que les marmots et les guenons sont les bêtes les plus luxurieuses du monde, donc «marquez du caractère de la grand'beste»<sup>94</sup>, ce qui lui permet de rattacher tous les vices de la tradition zoohistorique de cet animal.

Conforme à plusieurs caractéristiques simiesques réitérées dans la tradition culturelle, le singe huguenot dépeint par Désiré est donc tout droit sorti de l'enfer et, comme le diable qui cherche à imiter les oeuvres de Dieu, celui-ci agit frauduleusement dans tout ce qu'il entreprend par ses facultés d'imitation. Par exemple, pour confirmer «la grande malice & cautelle de noz Théodobésiens heretiques», le polémiste endosse l'autorité de saint Jérôme sur le don d'imitation des singes confirmant «la nature et propriétés des Singes, Marmots & Guenons, qui contrefont tout ce qu'ils voient faire»<sup>95</sup>. Tout le texte répond à un syllogisme argumentatif qui confirme par lui-même ce qu'il annonce dans la prémisse, tel le poème versifié de la conclusion qui débute par «Or donc messieurs les singes, puisque singes vous estes» et qui vient confirmer l'obédience des huguenots qui sont «Gouvern[és] du diable d'enfer»<sup>96</sup>. Dans ce décor infernal assemblé, le polémiste entreprend une attaque personnelle envers Théodore de Bèze et sur les comportements scandaleux des singes qu'il dirige. Le chef de la «Synagogue diabolique» (antithèse et antonomase<sup>97</sup> d'une église «théologique») est décrit comme «un lubrique prieur de Longemeau, nommé Théodose de Baise» qui prône des images païennes (à l'instar d'images pieuses) insinuant la symbolique d'une imagerie sexuelle avec Cupidon, Jupiter et Vénus «& autres faux dieux & Déesses

<sup>94</sup> A. Désiré, *op. cit.*, p. 11.

<sup>95</sup> *Ibid.*, p. 7.

<sup>96</sup> *Ibid.*, respectivement p. 43 et 78.

<sup>97</sup> L'*antonomase* est, en rhétorique, une «figure qui consiste à remplacer, en vue d'une expression plus spécifiante ou plus suggestive, un nom propre par un nom commun (le Sauveur pour Jésus-Christ) ou un nom commun par un nom propre (un Tartuffe pour un hypocrite)», sur le site du TLFi : <http://atilf.atilf.fr/dendien/scripts/tlfiv5/advanced.exe?8;s=4094384295;>

despainsctes toutes nues [...] pour exciter & provoquer à luxure & paillardise ses marmots et guenons »<sup>98</sup>. Or, sachant que le singe est aussi associé à la luxure<sup>99</sup>, l'auteur s'octroie le crédit d'une argumentation visant la luxure et la lubricité de la secte, pointant par le fait même la divergence d'opinions par rapport à ses ennemis quant au mariage du clergé. Une autre mention porte à l'attention du lecteur le fait que les guenons sont lubriques et donc que la femme huguenote est synonyme de luxure et de paillardise<sup>100</sup>. Enfin, cette femme-singe est par ailleurs dangereuse pour ses enfants, d'où le fait, immanquablement, que nous croisions l'anecdote tirée des histoires naturelles traditionnelles qui fait de la mère singe une meurtrière inconsciente de sa force lorsqu'elle embrasse trop fort ses nouveau-nés<sup>101</sup>.

À ce stade descriptif de la représentation du huguenot en singe, Désiré a recours à l'idée de ses adversaires qui consiste toujours à inverser le rituel liturgique de l'*autre* en mettant en vedette les caractères symboliques traditionnels du singe dans un décor proche du carnaval et aux antipodes d'une église sacrée. Cette « beste fort ingénieuse & malicieuse », nous dit A. Désiré, « claquette des dens (*sic*) » lorsque l'amuseur public lui parle de messe et exécute « dix mille soubressaulx [...et] mille singeries » dans un décor de taverne<sup>102</sup>. En récupérant du corpus protestant l'ingénieuse théâtralisation du singe dans la messe, Artus Désiré la déracine de son terreau pour la transplanter dans un décor réaliste, mais totalement inversé de la pratique des cérémonies religieuses, c'est-à-dire la taverne, lieu de « toutes les singeries des bateleurs & sorciers de la nouvelle derrision »<sup>103</sup>. Le polémiste termine son portrait carnavalesque du singe huguenot et affirme « que toutes les presches & synodes ne sont que singeries & risées de folastres », spécifiant qu'ils sont

<sup>98</sup> A. Désiré, *op. cit.*, p. 8.

<sup>99</sup> H.W. Janson, chapitre IX « The Sexuality of Apes », *op. cit.*, p. 261-286.

<sup>100</sup> A. Désiré, *op. cit.*, p. 12-13.

<sup>101</sup> *Ibid.*, p. 13. Érasme, adage 2489 « Un joli petit singe », vol. 3, p. 243. Voir aussi Érasme, adage 2489, éd. J.-C. Saladin, *op. cit.*, vol. 3, p. 243 et note sous la fig. 14.

<sup>102</sup> A. Désiré, *op. cit.*, respectivement p. 11 et 13.

<sup>103</sup> *Ibid.*, p. 41.

« ...fréquenté[s] de toutes sortes & manières de gens sanguinaires & larrons fondéz en liberté de conscience, à yvrongner, manger & paillarder & entrer au paradis des singes & guenons... »<sup>104</sup>. Artus Désiré préserve du même coup la pureté du message catholique romain puisque le récit indique que la contrefaçon du rituel chrétien provient des singes hérétiques.

Enfin, une autre idée empruntée par Désiré vient compléter l'iconologie de la représentation simiesque au XVI<sup>e</sup> siècle puisque nous avons déjà croisé cet élément dans les tableaux de Dürer et de Bruegel l'Ancien. Le singe huguenot chez Désiré est, dit-il, gouverné par le diable en enfer et y est maintenu en place par une chaîne au cou. Rappelons que si certains historiens de l'art ont hésité à attribuer une signification symbolique religieuse au singe enchaîné faute de preuves tangibles<sup>105</sup>, force est d'admettre que dans cet exemple, nous pouvons difficilement y voir autre chose :

Il y a d'autres singes domestiques & privez, qui ne bougent de la maison, tousjours enchainez par le col, treynant une grosse boule au bout de leur chayne<sup>106</sup>, qui tourne deçà & là, & ne font autre chose que boire & manger, par lesquels nous sont figurez les Marmots hérétiques couvers d'hypocrisie & simulation [...] les Huguenots, qui sont *nullius Religionis*, mais parfaicts Atheistes [...] ayant tousjours (comme dict est) la boule d'atheisme, qui les entrayne & faict tomber en éternelle damnation, & tous ceux qui les hantent & frequentent [...] le Singe est (comme dict avons) enchainé, & n'est en sa liberté d'aller où il veut, comme sont aussi les dessus dicts Singes heretiques, que le diable d'enfer tient enchainez, voire si fort qu'il n'y a Dieu ne Eglise qui les puisse deschainer ne retirer de ladicte singerie, tant sont liez & endurcis en leur erreur, ce qui les empesche de jouir de la liberte de

<sup>104</sup> A. Désiré, *op. cit.*, p. 7.

<sup>105</sup> Bien que H.W. Janson reconnaît plausible l'idée d'une symbolique du vice et de la chute de l'homme dans certaines représentations du singe enchaîné de la fin de l'art gothique lorsqu'elles sont « introduced into an appropriate religious context », *op. cit.*, p. 149-150.

<sup>106</sup> Sur le plan de l'iconographie, la boule accrochée à la chaîne et au cou du singe est attestée dans une des gravures d'Israel van Meckenem (v.1440-1503) et illustrée dans H.W. Janson, *op. cit.*, p. 153, fig. 6, de même que dans une estampe imprimée et conçue en 1545 par Vogtherr l'Ancien, et illustrée dans M.A. Sullivan, *op. cit.*, p. 117.



conscience spirituelle pour aller où ils prétendent tous chauffez & vestus, avec leur dict lien qu'ils traynent tousiours apres eux<sup>107</sup>.

Dans la querelle sur le « libre arbitre » et les implications du péché originel, qui au XVI<sup>e</sup> siècle oppose vivement les protestants aux catholiques comme Luther et Érasme, et remise à l'ordre des débats avec la publication des décrets tridentins, il est question de la *liberté de conscience* face à Dieu qui semble impossible à atteindre dans la théologie des différentes branches réformées<sup>108</sup>. Plus contraignantes, les thèses luthériennes et calviniennes précisent que suite à la faute originelle qui condamne la descendance d'Adam à « la captivité sous la puissance du diable », l'homme – même baptisé – demeure un pécheur fondamental<sup>109</sup>. Dans l'extrait ci-haut, Désiré s'empare de cet écueil théologique et y glisse l'athéisme dans son argumentation. Les huguenots sont donc des « *nullius Religionis* [et] parfaicts Atheistes » enchaînés dans leur maison par leur « boulle d'athéisme » – c'est-à-dire leur conscience entravée – et sont réduits à une « éternelle damnation » – c'est-à-dire à l'enfer gouverné par le Diable – d'où ils leur est impossible de s'enfuir tant ils sont « liez & endurcis en leur erreur ». Ce portrait simiesque du huguenot joue habilement des cas intentionnels d'inversion religieuse chez l'*autre* (figure, lieu, gestuelle, pensée) en faisait ressortir toutes les références au mal chrétien bien circonscrit par l'histoire du christianisme. Même si nous ne pouvons pas affirmer qu'Artus Désiré se soit inspiré directement des reproductions gravées de Dürer, de van Meckenem, de Vogtherr l'Ancien ou de Bruegel l'Ancien, voire de tout autre produit d'une tradition culturelle commune et récente, nous pouvons tout de même conclure qu'en cette époque troublée par une violence démesurée, la possibilité de compréhension offerte par les truchements culturels impliquant le singe, l'hérésie et le diable, rend

<sup>107</sup> A. Désiré, *op. cit.*, respectivement p. 12 et 13. Voir les études précitées de C. de Tolnay, *op. cit.*, p. 45, E. Panofsky, *Essai d'iconologie...*, p. 279 et M.A. Sullivan, *op. cit.*, p. 115-118. Voir aussi en annexe, les figures 5, 17 et 21.

<sup>108</sup> M. Cottret et J. Delumeau, *op. cit.*, p. 74-78. Pour Luther, il s'agit du texte *Du serf arbitre* (1525) qui est une réponse au débat instigué par Érasme dans *Essai sur le libre arbitre* (1524).

<sup>109</sup> A. Désiré, *op. cit.*, p. 75.

nécessairement plus *efficace* la représentation et l'identité de cette créature factice dans l'esprit des contemporains.

En définitive, la représentation simiesque de l'*autre* structurée par Artus Désiré s'arroge exagérément des éléments symboliques et culturels existants dans la tradition, dont la récupération évidente des linéaments du portrait initié par son prédécesseur et ennemi, Pierre Viret. Grâce à ce dernier et combiné aux développements techniques susmentionnés, la représentation simiesque d'Artus Désiré a le mérite, trente années plus tard, d'être effectivement « plus densifiée » comme le souligne Denis Crouzet, et donc plus facile à comprendre, surtout qu'elle table davantage sur un champ lexical qui gravite autour d'une conception bien étayée de l'hérésie. Ainsi, plus directive, la représentation simiesque chez Désiré est la subtile création d'un homme cultivé<sup>110</sup>, dont l'objectif s'inscrit dans un discours moins prolixe que celui de son prédécesseur. Son théâtre infernal où figure le singe qualifié d'hérétique et d'athée parce qu'il est enchaîné par le Diable dans ses erreurs réussit aussi à prendre le pouls de la « dérision » comique avec des éléments de mimétisme, de danse et de soubresauts dans un décor inversé de taverne. Et la cohésion socioculturelle des catholiques prend tout son sens lorsque l'on compare cette représentation simiesque à celle, encore plus détaillée, chez son contemporain Gabriel de Saconay.

---

<sup>110</sup> À cet égard, nous remettons vivement en question l'assertion de F.S. Giese qui prétend que « Without talent, with a strictly orthodox education and no interest in classical antiquity [...] Artus Désiré lived his life untouched by any aspect of the Renaissance », *op. cit.*, p. 10. D. Crouzet, *op. cit.*, p. 191 et L. Racaut, *op. cit.*, p. 4, critiquent eux aussi ce jugement péremptoire dans un autre passage où il est question d'une « limited intelligence » chez le polémiste, voir F.S. Giese, *op. cit.*, p. 35. Voir aussi la note sous la fig. 14.

#### 4.2.2 Le nom du « singe & guenau » chez Gabriel de Saconay

Le texte du *Discours des premiers troubles* du chanoine lyonnais Gabriel de Saconay, similaire aux autres pamphlets catholiques de l'époque, sert à montrer l'origine des hérétiques depuis l'Antiquité pour témoigner des troubles récents dans la vallée du Rhône<sup>111</sup>. À première vue, il n'est pas en soi d'un grand intérêt pour la représentation simiesque. Cependant, l'ouvrage contient une illustration percutante d'un groupe malfaisant de singes qui sera réutilisée par le même auteur dans deux autres sources significatives<sup>112</sup>. C'est grâce à ce qui nous semble être la première iconographie simiesque du camp catholique orientée spécifiquement dans l'optique du débat religieux, que Gabriel de Saconay réussit à se distinguer nettement des autres polémistes (catholiques et protestants confondus) par une approche combinant la rhétorique textuelle à l'iconographie pour représenter l'*autre* et l'identifier sous les traits conceptuels d'un « singe religieux », nommé *guenau hérétique*. Cependant, pour parvenir à un stade d'efficacité, ce catholique radical a dû lui aussi reprendre les meilleures idées précédemment intégrées dans la représentation du singe, suivant autant les conventions socioculturelles pour décrire et proposer une explication du *monde renversé*<sup>113</sup> que les marques orthodoxes de la cohésion du groupe catholique dans son rapport à la réduction du protestant comme figure exemplaire de l'hérésie. Cette formule syncrétique du « singe religieux » par de Saconay présente quelques percées innovantes pour amplifier l'écho du discours ambiant, soit par une fixation sur le nom de l'adversaire religieux (comme c'était le cas pour Viret), soit dans le

<sup>111</sup> O. Christin, *Une révolution symbolique : l'iconoclasme huguenot et la reconstruction catholique*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1991, p. 67, 76-77, 102-109 et du même auteur, « Chapitre 7. En survol de l'ouvrage : Coexister malgré tout. Humanisme, amitiés, parité » dans Y. Krumenacker, dir., *Lyon 1562, capitale protestante*, Lyon, éditions Olivétan, 2009, p. 273-309.

<sup>112</sup> G. de Saconay, *Discours des premiers troubles venus à Lyon, avec l'Apologie pour la ville de Lyon, contre le libelle faussement intitulé : « La Juste et sainte défense de la ville de Lyon »*, Lyon, Michel Jove, 1569. Pour une introduction sur cette iconographie simiesque, voir O. Christin dans C. Dupeux, P. Jezler et J. Wirth, dir., *Iconoclasme : vie et mort de l'image médiévale : catalogue de l'exposition : Musée d'histoire de Berne, Musée de l'Œuvre Notre-Dame, Musées de Strasbourg*, Paris, Somogy, 2001, p. 61. Les images des trois pamphlets successifs sont reproduites en annexe, fig. 24, 25 et 28.

<sup>113</sup> L. Racaut, *op. cit.*, p. 81-82, 98 et 132.



modélage graphique de son image. Ultimement, la représentation simiesque du chanoine s'avère être la plus complète – mais aussi la dernière – des quatre décennies circonscrites du cadre de la polémique religieuse française.

Les innovations de Gabriel de Saconay sont plus explicites dans le pamphlet intitulé *Genealogie et la fin des Huguenaux*, où est insérée l'argumentation du nom de l'adversaire ainsi que les trois planches représentant les huguenots en singes<sup>114</sup>. Au niveau du texte, le chapitre « Table de la genealogie & et fin des huguenaux » est un préambule non paginé et commenté des parties subséquentes de l'ouvrage où l'auteur résume en 156 points (parfois eux-mêmes subdivisés en a et b) l'ensemble de son argumentation. La rhétorique retrace l'histoire (ou la généalogie) de ceux que Saconay appelle désormais les *guenaux* car, explique-t-il, ce sont de « vrais sataniens, qui ont (par permission divine) prins & revestus un corps se transformans en singes & guenaux »<sup>115</sup>. Ainsi nous retrouvons en une phrase condensée toute l'argumentation s'arrimant au fondement de l'approche théorique de l'hérésie chez les catholiques qui accorde la transmutation du corps animal simiesque, mais en tablant davantage sur ce nouveau terme de « guenau », qui est de très loin le mot le plus employé dans le texte pour nommer l'*autre*, soit 227 occurrences dans un ouvrage de 358 pages (incluant les déclinaisons en *archiguenau*, *guenaude*, *guenaudier*, *guenauderie*)<sup>116</sup>. L'invective

<sup>114</sup> G. de Saconay, *Genealogie et la fin des Huguenaux, & decouverte du Calvinisme : où est sommairement descrite l'histoire des troubles excitez en France par lesdits Huguenaux, jusques à present*, Lyon, Benoît Rigaud, 1573. Voir annexe, fig. 11, 12 et 13.

<sup>115</sup> G. de Saconay, *Genealogie et la fin des Huguenaux...*, épître « Au Roy Treschrestien », p. 5. Le même passage est cité et commenté par P. Benedict, *op. cit.*, p. 121 et C. Postel, *op. cit.*, p. 192.

<sup>116</sup> Nous retrouvons le terme de guenau(x) (et ses déclinaisons) dans l'épître – deux fois, la Table – cinquante-sept fois et au pages 9 – deux fois, 10 – deux fois, 11 – trois fois, 15 – deux fois, 16, 18 – deux fois, 19, 20 – deux fois, 21 – deux fois, 23 – deux fois, 24 – trois fois, 25 – cinq fois, 26, 28 – deux fois, 29 – cinq fois, 30, 31 – deux fois, 32 – deux fois, 33 – quatre fois, 34 – trois fois, 35 – quatre fois, 36 – deux fois, 37 – deux fois, 40, 42, 43, 47 – trois fois, 49, 52, 53, 56, 57 – deux fois, 58, 63, 64, 66 – trois fois, 70 – deux fois, 72, 74 – quatre fois, 75 – deux fois, 76 – quatre fois, 77 – trois fois, 87, 88 – deux fois, 89 – trois fois, 90 – deux fois, 93, 94 – quatre fois, 95 deux fois, 96, 97, 98, 99 – trois, 100, 104, 105 – quatre fois, 106 – trois fois, 107, 108 – deux fois, 110, 111, 112 – trois fois, 113 – deux fois, 114 – deux fois, 116 – deux fois, 119 – trois fois, 120 – trois fois, 121, 122 – quatre fois, 124 – deux fois, 129, 130, 131 – deux fois, 132, 135, 136, 138 – trois fois, 140, 141 – deux fois, 142 – deux fois, 143, 144, 145, 151 – deux fois, 156. Les termes de singe – singesse – sphinge – singerie reviennent 130 fois dont deux fois dans l'épître, trente fois dans la Table, puis aux pages 9 – sept fois, 10 – deux fois, 11 – deux fois, 12 – quatre fois, 13 – six fois, 14 – quatre fois, 15 – huit fois, 19 – quatre fois, 20, 22, 23 – deux fois, 24, 25 –



« guenau », répétée *ad nauseam* par l'auteur, est une antonomase ingénieusement tronquée de « huguenot », où le nom propre du groupe religieux se substitue de manière plus suggestive au nom commun de l'animal « guenon ». L'auteur cherche donc à enfoncer, à force d'accumulation, la pierre angulaire qui fait de l'étymologie du mot huguenot, entre autres relations possibles, le modèle des « singes & imitateurs de Jehan Hus »<sup>117</sup>. L'imagination que suscite la terminologie utilisée par le polémiste consiste à incruster cette icône de l'hérésie (Jean Huss) avec la vraie étymologie latine du mot singe (*simia* : imitateur), prouvant de facto l'hérésie des huguenots « car le nom de singe signifie aussi imitateur, si que les latins appellent un singe, celui qui imite les autres » et à déformer les mots en « transmuant une seule lettre, nous dirons Huguenau, estre un guenau ou un singe »<sup>118</sup>. Cette transmutation sémantique est un autre emprunt à la rhétorique de Pierre Viret lorsqu'il forgea, trente ans plus tôt, l'analogie « prestre / beste »<sup>119</sup>. Gabriel de Saconay s'assure de bien préparer la voie en reprenant la logique traditionnelle de la généalogie chrétienne, comme le montre la *Table* de son chapitre liminaire. Ainsi, il ouvre son argumentation par la conception chrétienne de l'échelle hiérarchique des hommes au-dessus des animaux et indique que Dieu a puni l'homme de son péché en lui permettant de se transformer en bête « ne retenant rien plus de l'homme que la forme & semblance. Qu'on peut justement appeller (*sic*) singes & guenaux ceux qui se sont transformez en telles

---

deux fois, 26, 29 – sept fois, 30, 32 – cinq fois, 35, 37, 42, 43 – deux fois, 47 – deux fois, 53, 56, 57, 58, 64 – trois fois, 69, 70, 71, 72 – deux fois, 73, 74 – quatre fois, 75 – deux fois, 76 – trois fois, 77, 86, 88, 89 – quatre fois, 90, 94 – deux fois, 99 – deux fois, 108, 121 – cinq fois, 122 – deux fois, 123, 128, 131, 139, 140, 141, 142, 143 – deux fois, 144, 150, 156, auxquels nous comptons trois fois le mot marmot (p. 12, 26, 144), donc bien au-delà du terme usuel depuis 1562 de *huguenot* écrit en huguenau(x) et qui n'est inscrit sous ses déclinaisons (huguenautiste - huguenaude - huguenaudier-derie-terie) que seize fois dans le texte (titre, épître, Table – cinq fois, privilège du Roy, puis aux pages 1, 9, 27, 88, 95, 123, 129, 131).

<sup>117</sup> G. de Saconay, *op. cit.*, « Epistre au roy treschestien », « Table » (7b.), p. 8 et 9. L'auteur intègre précédemment toutes les hypothèses historiques du terme, réellement reconnues des historiens; soit qu'il provient d'un « Hugues hérétique », soit de la porte du roi Hugon (Huguet) à Tours, soit des *Eydgnessen* suisses devenus les Ainguenaux de Genève... Par ailleurs, ceci ressemble aux récits relatés par Estienne Pasquier, voir l'article « Huguenots » d'A. Jouanna du *Histoire et dictionnaire des guerres de Religions...*, p. 983-984 et N.Z. Davis, chapitre 6 « Les rites de violence », dans *Les cultures du peuple. Rituels, savoirs et résistances au 16<sup>e</sup> siècle*, Paris, Aubier-Montaigne, 1979 [1965], p. 258. Concernant les Hussites, Luther lui-même fut le premier à revendiquer l'appartenance à ces précurseurs de la Réforme protestante, selon L. Racaut, *op. cit.*, p. 115.

<sup>118</sup> G. de Saconay, *op. cit.*, p. 9. C'est dans le même esprit d'échange de lettres que le nom de l'adversaire est proposé chez P. Viret, chapitre 24, II<sup>e</sup> partie des *Dialogues...*, p. 560-561.

<sup>119</sup> P. Viret, chapitre 24, II<sup>e</sup> partie des *Dialogues...*, p. 560-561.

bestes. D'où est procédé ce nom d'Huguenau »<sup>120</sup>. L'auteur conforte le lecteur dans un cadre référentiel inséparable de la culture chrétienne pour mieux y faire glisser les créations qu'il invente au service de la cause catholique, en quantité et par martèlement s'il le faut.

Tous les passages analysés dans cette rhétorique de l'altérité font ressortir plusieurs données fondamentales quant à la fonction des noms attribués par un adversaire. F. Hartog énonce à ce sujet le fait qu'« imposer un nom ou connaître les noms ne va donc pas sans un certain pouvoir : le nom est toujours plus que sa simple profération sonore »<sup>121</sup>. C'est précisément ce qu'indique M. Pastoureau dans la littérature et l'hagiographie médiévales, soit une symbolique qui se perpétue dans nos exemples à travers une vieille habitude de nommer l'*autre*, car « le nom dit la vérité de la personne, permet de retracer son histoire, annonce ce que sera son avenir [...] Connaître l'origine du nom propre, c'est donc connaître la nature profonde de celui qui le porte »<sup>122</sup>. C'est pourquoi G. de Saconay cherche à rattacher le nom des huguenots avec celui des groupes dissidents ou des personnages hérétiques du passé, comme autant de références nommées faisant appel au souvenir des ennemis de la religion<sup>123</sup>. F. Hartog complète l'explication du principe identitaire de l'altérité en affirmant que « le nom propre classe » et qu'« au total, les blancs du "dictionnaire" confirment que nommer l'autre c'est le classer »<sup>124</sup>. Ainsi, le huguenot est bien stigmatisé dans la classe de l'hérésie par ses adversaires comme « un point de repère au sein du groupe social »<sup>125</sup> inhérent à la logique culturelle chrétienne. Mais c'est sur le terrain iconographique que nous croyons que Gabriel de Saconay a eu une longueur d'avance sur les autres polémistes.

<sup>120</sup> G. de Saconay, *op. cit.*, « Table », points 1 à 7b.

<sup>121</sup> F. Hartog, *Le miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre*, Paris, Gallimard, 1980, p. 253.

<sup>122</sup> M. Pastoureau, *Une histoire symbolique...*, respectivement p. 16 et 17.

<sup>123</sup> L. Racaut, *op. cit.*, p. 84-85 et 111-112.

<sup>124</sup> F. Hartog, *op. cit.*, p. 255 et 256.

<sup>125</sup> *Ibid.*, p. 255.

#### 4.2.3 L'image du « singe & guenau » chez Gabriel de Saconay

Le chanoine intègre dans son système de propagande religieuse une puissante imagerie pour modeler et faire valider visuellement le concept du « singe religieux » qui devient sous sa plume le concept du « singe huguenot ». Cinq iconotextes simiesques présentés dans trois de ses œuvres engagent le regard du lecteur et appuient l'argumentation du polémiste de manière théâtrale, rappelant parfois le monde inversé de ses détracteurs, en représentant ses ennemis religieux comme les singes hérétiques et diaboliques responsables de la violence sociale qui sévit alors durant les troubles armés qui dévastent la France.

Le rôle de l'image, plus encore que le texte à la Renaissance, est de catalyser l'émotion dans la réception du message, ce qui en fait une arme de prédilection dont se servent certains polémistes pour « séduire ou heurter le sens », pour « mobiliser les passions [et] opér[er] une forme de généralisation » qui tous génèrent une force de conviction dans l'ensemble de la démonstration, comme le résume G. Lavieille<sup>126</sup>. Qui plus est, cette démonstration par la représentation (textuelle et/ou iconographique) est toujours une forme de « discrimination négative » selon K. Stenou, soit une part du mécanisme culturel du mythe de l'exclusion qui cherche à *monstrare*, c'est-à-dire « montrer du doigt » l'incarnation de l'altérité comme « le monstre [qui] est celui que l'on désigne à la dérision ou à la vindicte publiques, que l'on exhibe comme un prodige »<sup>127</sup>. Bien souvent, l'origine de ces images ou la conception de leurs idées n'est pas totalement étrangère au public dans la mesure où le polémiste emprunte partout dans le répertoire culturel de l'époque, soutirant des informations aux récits de découvertes, à des textes de la littérature et à ses

<sup>126</sup> G. Lavieille, *op. cit.*, p. 33-35.

<sup>127</sup> K. Stenou, *Images de l'Autre...*, p. 17. Au sujet des stratégies descriptives et du mécanisme de dérapage entre la similitude et l'identité, rappelons l'étude de T. Hampton, « Signs of Monstrosity. The Rhetoric of Description and the Limits of Allegory in Rabelais and Montaigne », dans Joan B. Landes et Laura Lunger Knoppers (éd.), *Monstrous Bodies / Political Monstrosities in Early Modern Europe*, Ithaca and London, Cornell University Press, 2004, p. 179-199.



adversaires. Par exemple, il paraphrase le schème du lion mangeur de singe comme métaphore d'une médecine de la chrétienté et l'explicite avec une image pour créer le deuxième iconotexte de la *Genealogie et la fin des huguenaux*<sup>128</sup>. Grâce à l'impact visuel de l'image, cet iconotexte conduit d'abord le lecteur-spectateur à se positionner dans les paramètres normalisés d'une planche d'histoire naturelle (c.-à-d., des formes simiesques, un lion, nudité et pilosité complètes, décor de nature). Il suffit d'une exception graphique pour confirmer l'intention du message qui est détourné insidieusement d'une approche purement zoologique, puisqu'un singe sur les huit présents est assis sur un trône, bras tendu élevant un bâton tel un maître de cérémonie, s'adressant à ses semblables devant un livre ouvert au sol. Le maître-singe en question ne croise le regard d'aucun autre singe présent dans l'image. Seul le texte sous l'image nous donne la clé de compréhension iconologique. L'auteur dérobe son idée des *Dialogues du désordre* de Pierre Viret qui citait déjà, trente ans auparavant, les mots de saint Ambroise : « Car ainsi que le lyon ne désire que de trouver un singe, quand il est malade, pour le dévorer, à cause que c'est la médecine, par laquelle il se guérit : aussi le lyon infernal aura pour viande & pour médecine ces singes, moqueurs & contempteurs de Dieu »<sup>129</sup>. Le lion qui tient un singe dans sa gueule peut représenter une prosopopée de la royauté française qui, gangrenée aux yeux des ultracatholiques par leur laxisme envers les protestants, doit maintenant chercher à se guérir en « dévorant » (détruisant) les maux religieux qui assaillent la France. La prescription de l'*auctoritas* chrétienne pousse à une action féroce indiscutable. L'ensemble iconologique de la représentation s'interprète alors comme une allégorie religieuse d'un prêche mené par des ennemis étrangers à la civilisation, dont l'incohérence patente n'intéresse pas même les bêtes sauvages esquissées – par ailleurs toutes identiques entre elles –, mais dont la tâche d'éradication incombe à la royauté<sup>130</sup>. Cette mise en scène graphique, balisée par un décor d'histoire naturelle,

<sup>128</sup> Voir l'iconotexte de G. de Saconay, *Genealogie et la fin des Huguenaux...*, deuxième planche de l'ouvrage précédant la « Table », reproduit en annexe, fig. 26.

<sup>129</sup> P. Viret, *Dialogues du désordre...*, p. 563. Voir aussi P. Benedict, *op. cit.*, p. 121-122.

<sup>130</sup> Voir annexe, fig. 26.



donne à voir et à penser une normalité intelligible pour le lecteur face à ces animaux étrangers. Mais dans le contexte de ce même ouvrage polémique, elle réussit moins bien à pénétrer l'intention de l'auteur, du moins, si on la compare avec le premier iconotexte, plus près d'une scène parodique et théâtralisée des actions huguenotes.

Cette première illustration de la série de l'ouvrage *Genealogie et la fin des Huguenaux* est une reprise en fac-similé du texte de 1569 et qui sera insérée, peinte et modifiée, une dernière fois dans l'illustration liminaire du manuscrit *De Tristibus* de 1584<sup>131</sup>. La relation intertextuelle de ces trois copies pratiquement identiques vient fortement consolider la conception de la représentation simiesque de l'adversaire dans la propagande des catholiques de l'époque. C'est d'ailleurs à partir de cette représentation simiesque que les historiens ont cru déceler la marque d'une allégorie typiquement catholique d'une représentation sociale des protestants, comme si elle n'avait pas eu de précédent<sup>132</sup>. Si les historiens, hormis C. Postel, n'ont pas souligné l'apport de Pierre Viret dans l'élaboration de cette représentation spécifique du « singe religieux », ils ont tout de même eu raison de voir chez Gabriel de Saconay la première iconographie simiesque de la polémique, cette dernière faisant défaut, selon nos recherches, dans la propagande du camp protestant<sup>133</sup>. Nous avons des indices qui abondent dans le sens d'une plus grande diffusion et probablement d'une meilleure réception dans l'utilisation de la représentation du « singe huguenot » par les catholiques et, par conséquent, dans la marque désormais identitaire du protestant.

Les trois illustrations percutantes de cette composition similaire montrent un cadre densément peuplé de singes, de dix (1569 et 1573) à douze (v.1584), où il n'y a

<sup>131</sup> G. de Saconay, respectivement dans *Genealogie et la fin des Huguenaux...*, première image précédant l'épître « Au Roy Treschrestien »; *Discours des premiers troubles venus à Lyon...*, seule image du document avant la première pagination; *De Tristibus Galliae Libri Quatuor*, première des 39 illustrations du manuscrit. Voir annexe, fig. 24, 25 et 28.

<sup>132</sup> Voir annexe fig., 28 avec une reproduction dessinée dans Émile Doumergue (1909).

<sup>133</sup> Rappelons que selon les recherches C. Postel, il existe des « gravures satiriques » du singe conçues par les protestants, mais l'historien ne fournit aucune référence de ces illustrations, *op. cit.*, p. 363.

pas de figure humaine, mais plutôt des traces suggérées par des habits et des objets, qu'ils soient liturgiques ou de la vie courante (calice, marteau, hallebarde, corde, ballot, chasuble, sac d'argent, arquebuse, chaire, épées et deux christs en croix). Dans les trois versions, l'écrasante supériorité quantitative de ces bêtes sauvages dans l'image tend à démontrer qu'elles sont à l'origine d'un important renversement de la civilisation établie. Contrairement aux deux illustrations identiques des imprimés de 1569 et de 1573 où les singes sont représentés dans leur état naturel, la version peinte du *De Tristibus* est encore plus suggestive d'une théâtralisation inversée, où l'image impose une transfiguration animalisée du monde civilisé des hommes puisque toutes les bêtes simiesques sont entièrement vêtues des habits de l'époque (botte, bas, robe, chemise, chapeau, ceinture, bourse, etc.). Elle est le pendant d'une culture des représentations zoologiques et artistiques de l'époque où les thèmes de l'humanité et de l'animalité s'entrecroisent, voire s'inversent, indistinctement. La mise en scène de l'agression est aussi un peu plus poussée dans le manuscrit grâce aux singes armés de hallebardes, d'épées et d'une arquebuse, dont deux sont explicitement représentés en habit de guerre avec leur plastron (un en chaire et l'autre à l'arrière-plan tenant une arquebuse). Le singe en armure faisant le prêche symbolise à lui seul toute la métaphore de l'inversion, car s'adressant à un public simiesque du haut de la chaire, il représente l'autorité d'une religion guerrière et « animale » responsable des désastres du moment présent. D'ailleurs, le texte du manuscrit corrobore toujours cette intention sous-jacente dans les images, telle une présence itérative qui « correspond à une évolution globale du texte » selon G. Lavieille, dont le but est de dénoncer l'intrusion dévastatrice et de responsabiliser socialement cet acteur étranger au monde civilisé, tout en marquant systématiquement le caractère blasphématoire de chacune de ses actions<sup>134</sup>. Cette progression de la désolation et de la responsabilité des « singes huguenots » est commune aux trois sources, alors que le lecteur perçoit constamment ces hommes-animaux (ou animaux-hommes) en regard de leurs actions

<sup>134</sup> G. Lavieille, *op. cit.*, citation p. 38 et discussion supplémentaire aux pages 17-18 et p. 40-51.

malfaisantes faites de pillage et d'iconoclasme contre les symboles de l'Église catholique (ex. : les christs en croix sont attaqués soit au marteau soit à la hallebarde ou encore à l'arquebuse; les calices et chasubles sont pillés avec d'autres sacs). Concernant le christ en croix outragé à l'arrière-plan des trois images, G. de Saconay a pu calquer une ancienne pose plastique, sorte de métaphore figurative du blasphémateur et des ennemis de la religion chrétienne, comme celle d'un des bois de la *Nef des Fous*, l'arquebuse suppléant ici la lance<sup>135</sup>. Cette mise en scène témoigne visuellement des troubles engendrés par cet ennemi bien identifié aux actes de violences religieuses et vient confirmer plusieurs épisodes vécus par les contemporains durant les guerres de Religion<sup>136</sup>. D'autre part, l'aspect agressif des singes est renforcé par le fait qu'ils neutralisent encore une fois les mouvements d'un lion comme figure centrale de l'image (symbole de la royauté, de la ville éponyme ou de la justice)<sup>137</sup>. À cet égard, l'agencement même de cette composition, soit une figure principale pétrifiée et encerclée par un ennemi commun, rappelle sensiblement le sujet du mercier dérobé chez Bruegel l'Ancien<sup>138</sup>. Par contre, si pour l'artiste bruxellois le mercier est victime de sa propre paresse lorsque la meute simiesque l'encerclé et le dérobe, l'image de G. de Saconay met entièrement la faute sur les singes iconoclastes. Le caractère religieux de l'interprétation est définitivement moins ambigu que chez Bruegel l'Ancien<sup>139</sup> parce qu'il représente le contexte des troubles religieux de manière plus prononcée, grâce à la combinaison des textes et des images, un ennemi stigmatisé comme responsable des dérapages de la société et de la désunion entre chrétiens. Et ce contexte historique troublé, en filigrane dans les écrits pamphlétaires de P. Viret et de J. Calvin mais particulièrement bien évoqué par G. de Saconay et A. Désiré, donne toute la latitude aux auteurs catholiques pour arrimer à leur argumentation des explications symboliques parallèles, comme les monstres et le

<sup>135</sup> S. Brant, *La Nef des Fous...*, « De jurer par Dieu », p. 278. Voir annexe, fig. 6.

<sup>136</sup> Sur l'iconoclasme et les pillages durant les guerres de Religion, voir O. Christin, *supra*.

<sup>137</sup> G. Lavieille, *op. cit.*, p. 37-38.

<sup>138</sup> Voir annexe, fig. 16.

<sup>139</sup> Voir la discussion sur l'interprétation religieuse de la gravure de Bruegel l'Ancien dans la section 3.6.

diable, qui ressurgissent principalement dans ces moments de grande tension sociale et spirituelle.

C'est pourquoi notre attention se porte sur la troisième et dernière représentation simiesque de l'imprimé *Genealogie et la fin des Huguenaux*. Il s'agit d'un iconotexte citant un passage tout désigné de l'Apocalypse où il est question du « Malheur sur la terre & la mer, car le diable est descendu vers vous, ayant grand courroux »<sup>140</sup>. L'iconotexte reflète totalement l'univers fantastique des singes hybridés avec d'autres figures monstrueuses sous l'égide d'un diable central à la composition, gesticulant et présidant cette assemblée hétéroclite. L'image, fidèle aux autres canevas analysés, est exempte d'humain même si tout suggère leur présence dans les villes esquissées au loin, tout comme dans les objets récurrents tels que le trône, la chaire et une arquebuse. Autrement interprété, l'iconotexte indique une propagation effective du Mal actualisée sur terre, donc qui n'est plus seulement réservé au monde infernal : l'homme civilisé est détrôné par des monstres, des singes et le diable. Cette composition s'inscrit dans un fil de propagande connu à cette époque, puisque plusieurs images circulent à propos des guerres de Religion et cherchent surtout à présenter, selon l'appartenance religieuse, une chronique sanglante des violents événements et des nouveaux martyrs, comme les récits des protestants Tortorel et Périssin ou celui du catholique Richard Verstegan<sup>141</sup>. Très eschatologique dans cet imprimé – le polémiste titre son ouvrage de « la fin des huguenaux », l'imagerie de G. de Saconay témoigne donc des épouvantables menaces, visibles et actuelles, qui pèsent sur un monde truffé de péchés, comme si les massacres de la saint Barthélemy en découlaient naturellement. Cette planche est une preuve que sa vision du monde terrestre est intrinsèquement conditionnée à celui d'un

<sup>140</sup> G. de Saconay, *op. cit.*, troisième planche de l'ouvrage située à la première page numérotée du texte. Voir annexe, fig. 27.

<sup>141</sup> Voir l'étude complète de l'imprimé protestant sous la direction de P. Benedict, dir., *Graphic History : The Wars, Massacres and Troubles of Tortorel and Perrissin*, Genève, Droz, 2007 et celle de Frank Lestringant pour le catholique Richard Verstegan, *Théâtre des cruautés des hérétiques de notre temps*, éd. Frank Lestringant, Paris, Chandeigne, 1995.



monde fantastique entièrement tourné vers la fin des temps. Ariane et Christian Delacampagne ont remarqué que lorsque les animaux fantastiques prédominent dans l'art et la littérature en Occident, « leur présence affirmée correspond souvent à des périodes extrêmement troublées »<sup>142</sup>. Ainsi, les représentations hybridées du huguenot sont fortement animalisées pour pouvoir être, de surcroît, plus facilement stéréotypées comme des monstres de cet univers fantastique, c'est-à-dire une véritable « projection symbolique [...] qui] applique à l'animal le regard de ses contemporains », pour reprendre une remarque éloquente sur les représentations zoohistoriques émise par J. Auberger et P. Keating<sup>143</sup>. Cette assertion est confirmée dans l'analyse de notre image où, non seulement le diable trône et dirige une meute de singes, mais nous pouvons aussi voir en bas à gauche, une réplique en fac-similé du « monstre de Salzburg », connotant ainsi l'association singe/monstre, comme le faisait F. Deserpis ou C. Gesner à l'aide d'un regroupement par catégorie sémantique ou iconographique<sup>144</sup>.

Dans le même ordre d'idées, une autre caractéristique du code visuel mise de l'avant par G. de Saconay reflète la culture symbolique de la gestuelle médiévale avec l'usage de la main gauche. M. Pastoreau explique que cette symbolique de la gaucherie des personnages se manifeste surtout depuis le début du XIV<sup>e</sup> siècle, car dans la culture du Moyen Âge chrétien, « la main gauche est celle des ennemis du Christ »<sup>145</sup>. Or, loin d'être une pure coïncidence dans la gestuelle représentée par notre chanoine, le singe qui commande du haut de la chaire dans la première image du *De Tristibus* et celui assis sur le trône dans la deuxième planche de la *Genealogie*

<sup>142</sup> J. Auberger et P. Keating, *op. cit.*, p. 223, citant les recherches d'Arianne et Christian Delacampagne, *Animaux étranges et fabuleux : un bestiaire fantastique dans l'art*, Paris, Citadelles & Mazenod, 2003, qui rappellent à la page 11 que le concept de « fantastique » recoupe lui-même plusieurs notions vagues, d'où notre emploi des adjectifs *monstrueux* et *diabolique* pour en préciser la teneur chez G. de Saconay.

<sup>143</sup> J. Auberger et P. Keating, *op. cit.*, p. 228.

<sup>144</sup> Comparez la fig. 9 aux figures 15 comme chez Deserpis, les figures sauvages successives 22 et 23.

<sup>145</sup> M. Pastoreau, *Une histoire symbolique du Moyen Âge occidental*, Paris, Seuil, 2004, p. 207 et 209 pour la citation.

et la fin des Huguenaux utilisent la main gauche<sup>146</sup>. Qui plus est, la dernière représentation du même texte montre un singe assis à une table signant de sa main gauche un document, alors que les mains gauche et droite sont levées simultanément dans la figure simiesque du haut de la chaire, tout comme celle de la créature diabolique centrale<sup>147</sup>. Cette iconographie est frappante à la lueur des précisions apportées par M. Pastoureau qui affirme que « c'est surtout du côté des non-chrétiens (païens, juifs, musulmans) et du côté de l'Enfer (Satan, créatures démoniaques) que se rencontrent ces gauchers de l'imagerie médiévale : ici les souverains et les chefs commandent et ordonnent de la main gauche, la mauvaise main, la main fatale »<sup>148</sup>. Ainsi, nos polémistes catholiques du XVI<sup>e</sup> siècle font tous état de l'hérésie infernale des huguenots, ce qui est aussi conforme aux représentations simiesques inscrites dans plusieurs « bestiaires du diable » au Moyen Âge, selon d'autres recherches de l'historien<sup>149</sup>. Par ailleurs, comme nous le soulignons au chapitre 2, les figures simiesques constituent tout de même la moitié des images peintes du manuscrit *De Tristibus*, formant autant de « rappel fréquent de la méchanceté des Huguenots »<sup>150</sup> que de signalement de leur nature indésirable. Dépeints en étrangers à la civilisation chrétienne, les huguenots sont identifiés à des animaux humanoïdes déçus et guidés par le diable. Soulignons en dernière analyse que le manuscrit daté 1584 est « à la fois une critique virulente des Huguenots et un questionnement politique subversif »<sup>151</sup>, ce qui en fait la dernière trace des représentations simiesques dans le cadre de la polémique proprement religieuse. C'est donc avec cette dernière source écrite par Gabriel de Saconay que nous pouvons clore le rôle historique joué par cette représentation socioculturelle de l'altérité religieuse sous les traits animalisés. La figure du singe est un excellent indicateur d'une présence culturelle symbolique,

<sup>146</sup> Annexe, fig. 26 et 28. Cependant, l'auteur ne reproduit pas la même gestuelle dans la réplique identique aux deux textes de 1569 et 1573 pour l'image des fig. 10 et 11, où le singe de la chaire commande de la main droite.

<sup>147</sup> Annexe, fig. 27.

<sup>148</sup> M. Pastoureau, *Une histoire symbolique...*, p. 208.

<sup>149</sup> M. Pastoureau, *L'Art héraldique au Moyen Âge*, Paris, Seuil, 2009, p. 204-207.

<sup>150</sup> G. Lavieille, *op. cit.*, p. 39.

<sup>151</sup> *Ibid.*, p. 126.

comme ce fut le cas pendant près d'un demi-siècle en France parmi plusieurs autres cas du vaste bestiaire des représentations, qui contribua à définir les combats identitaires des factions religieuses au XVI<sup>e</sup> siècle.

En définitive, nous devons comprendre l'importance de la réalisation d'une *démonstration graphique et uniforme* du huguenot par ce raccourci simplificateur allant de l'animal à l'hérétique dans l'idéologie des polémistes catholiques. La paternité du concept en revient à Gabriel de Saconay qui instaure une matrice visuelle, par ailleurs unique dans notre corpus de sources à l'étude, à la fois représentative de ce « singe religieux » comme hérétique et qui adhère efficacement à son propre discours, tout comme à l'idéologie ultra-catholique ambiante, ce que peu d'historiens semblent avoir souligné<sup>152</sup>. Autrement dit, la représentation simiesque instituant une charge significative avec les mots du texte est grandement épaulée par l'apport d'une représentation graphique riche et explicite en symboles culturels préexistants et connus, donc cohérente avec l'ensemble du nouveau concept d'identification combinant la figure du « singe hérétique » à celle du huguenot. Cet ensemble conceptuel va de pair avec le continuum historique d'un mal religieux incarné par les hérésies dans la culture chrétienne occidentale. De même, suivant la bonne logique qu'imposent les récits d'histoire naturelle et la morale des bestiaires médiévaux, G. de Saconay comme A. Désiré ont d'abord procédé à l'animalisation de l'homme protestant sous les traits symboliques du singe parce que les caractères zoohistoriques de celui-ci sont alors pratiquement uniformisés dans la culture occidentale. De plus, si l'homme civilisé peut se différencier par rapport à ses semblables, la représentation graphique du huguenot chez les catholiques ne permet

---

<sup>152</sup> Donnons crédit à G. Lavieille d'avoir mis l'accent sur « les illustrations [qui] jouent en effet un rôle singulier dans la diffusion de la théorie véhiculée par le *De Tristibus Galliae* ; elles établissent ainsi le premier point de la démonstration, à savoir : c'est l'hérétique qui est le premier responsable des malheurs de la France », *op. cit.*, p. 35. De manière plus générale, cette affirmation sur l'iconographie doit être incluse dans la thèse de la cohésion socioculturelle du camp catholique précédemment soulignée par L. Racaut, *op. cit.*, p. 32-33. Par conséquent, nous croyons que ce rôle significatif de l'image dans la constitution de la représentation simiesque s'étend aussi aux autres textes du polémiste, spécialement les textes imprimés en langue vernaculaire dont la portée culturelle est plus importante que celle d'un texte manuscrit en langue latine.

pas la différenciation entre le corps et les visages simiesques des uns par rapport aux autres, tel que l'admet alors le canon iconologique du symbole culturel animalier. Il s'agit là encore d'une donnée anthropologique et transhistorique indissociable de la culture occidentale, car comme K. Stenou l'explique dans son étude sur les préjugés envers autrui, depuis longtemps « les manuscrits occidentaux des bestiaires accueillent indistinctement des "monstres" comme les cynocéphales ou les acéphales et les humains réels ou vraisemblables, comme les troglodytes ou les Pygmées »<sup>153</sup>. Ce contact visuel récurrent avec une forme étrangère uniformisée dans les ouvrages de G. de Saconay, renforce davantage l'idée que chaque espèce animale forme une masse compacte et indistincte, une sorte de sous-genre humain dans l'échelle de la Création. En ce sens, cette représentation monolithique des traits physiques de l'*autre* suit un modèle de conventions très proche des planches d'encyclopédies zoologiques du XVI<sup>e</sup> siècle<sup>154</sup>. Ainsi, la *beste* simiesque est une et identique comme l'est aussi la *beste* hérétique. De l'une des représentations bestiales à l'autre, il n'y a qu'un pas à faire dans « l'outillage notionnel »<sup>155</sup> des polémistes catholiques pour fusionner ces deux concepts et les rendre opérationnels à l'intérieur d'une propagande anti-huguenote.

En conclusion de ce chapitre sur la rhétorique de l'altérité, l'intention d'*animaliser* l'autre (« ne prestres mais bestes »<sup>156</sup>) s'est muée en nécessité d'*annihiler* l'autre (« l'extermination de ces mal faisans guenaux hérétiques »<sup>157</sup>) dans les représentations du discours polémique religieux en France entre le début des années 1540 et la suite épisodique des massacres de la Saint-Barthélemy. Cette dérive

<sup>153</sup> K. Stenou, *op. cit.*, p. 17.

<sup>154</sup> Les polémistes n'ont qu'à démultiplier dans leurs images le portrait unique d'un spécimen retenu dans les encyclopédies animalières et dont les modèles de représentation par espèce sont, par ailleurs, souvent identiques d'un ouvrage à l'autre dû aux nombreux plagats et aux échanges entre éditeurs européens, voir P. Delaunay, *op. cit.*, p. 168.

<sup>155</sup> R. Chartier, *op. cit.*, p. 91.

<sup>156</sup> P. Viret, chapitre 24, II<sup>e</sup> partie des *Dialogues*..., p. 560-561.

<sup>157</sup> G. de Saconay, *Généalogie et fin des Huguenaux*..., p. 29. Le mot exterminer/exterminateur a 21 occurrences dans ce même texte.



dans la violence germais depuis longtemps dans le paysage socioculturel au point d'infléchir à vif des modes renouvelés d'expressions culturelles, où les protagonistes jugeaient la figure du singe apparemment utile et significative pour exprimer leur point de vue idéologique. Chaque fois, les polémistes de tout acabit prennent un soin méticuleux à nommer et animaliser leurs adversaires pour mieux les identifier et les discréditer. Parmi les symboles animaliers à leur disposition, celui du singe, universel, mais dont l'utilisation est très malléable selon l'orientation de la polémique religieuse. La représentation simiesque a bien servi les intérêts des deux groupes, mais de façon diachronique, décalée dans cet intervalle de temps (1542-1584). D'une part, les représentations simiesques endossent la forme d'une dénonciation cynique du détournement du message chrétien originel puis, d'autre part, elles finissent par incarner le monstre de l'hérésie qu'il faut éradiquer. Une distinction notable est la possibilité de combiner le texte et l'image dans un même référent à l'autre, ce que font les catholiques, contrairement aux protestants qui se limitent à l'usage du texte et n'ont pas cherché à mettre en valeur leurs idées sur un mode iconographique dans le cadre précis de nos sources sélectionnées<sup>158</sup>. Nous remarquons aussi que les polémistes protestants tels que Pierre Viret et Jean Calvin, même s'ils récupèrent avantageusement le concept du singe anticlérical des manuscrits médiévaux pour l'introduire au cœur de la polémique, grâce à leurs métaphores langagières imaginatives et leurs formules de dérision carnavalesques, semblent avoir abandonné leur propre concept après 1560. Au contraire, le polémiste catholique Gabriel de Saconay utilise une iconographie marquante pour amplifier le message idéologique sur la nature simiesque de ses adversaires. De manière hypothétique, peut-être aussi que le singe de la peur, celui créé par les catholiques lors des pointes d'angoisses eschatologiques (D. Crouzet), a été momentanément plus efficace que le singe du rire, celui des protestants, qui table davantage sur la théâtralisation carnavalesque des rites

<sup>158</sup> Selon C. Postel, le singe est utilisé plus fréquemment par les protestants dans toutes ses formes dérivées, ainsi que, ajoute-t-il, « dans les gravures satiriques », *op. cit.*, p. 362-363. Cependant, même si notre corpus de sources est plus restreint que celui de C. Postel, nous n'avons croisé aucune représentation graphique du singe dans nos recherches du côté des polémistes protestants.

religieux (M. Bakhtine)? Néanmoins, dans les deux cas, catholiques et protestants ont choisi d'employer consciemment une forme symboliquement adéquate qui devait nécessairement éviter les écueils culturels liés aux « incompréhensions de la représentation [et aux] extravagances d'un rapport arbitraire entre le signe et le signifié »<sup>159</sup>. C'est pourquoi nous nous expliquons mieux le choix des polémistes dans l'utilisation de la représentation simiesque comme figure symbolique du vice en Occident qui, sans être incontournable, offre manifestement un ensemble non négligeable d'avantages dus à la malléabilité des caractéristiques culturelles qui lui sont propres et qui sont relativement constantes dans la culture depuis l'Antiquité. Par conséquent, nous avons vu comment les polémistes des guerres de Religion en France utilisèrent habilement les différentes possibilités d'associations représentatives du singe permises par le réseau culturel commun afin de réduire le plus efficacement l'écart « entre normes et définitions »<sup>160</sup>.

---

<sup>159</sup> R. Chartier, *op. cit.*, p. 93.

<sup>160</sup> D. Sperber, *op. cit.*, p. 23.

## CONCLUSION

« L'homme est une corde tendue entre la bête et le Surhumain –  
une corde au-dessus d'un abîme. » – (F. Nietzsche)<sup>1</sup>

À la suite de l'analyse des sources issues de la polémique sur le terrain strictement religieux au XVI<sup>e</sup> siècle (chapitre 4), en ayant d'abord croisé les chemins historiographiques de la zoohistoire et des guerres de Religion (chapitres 1 et 2) avec une série d'indicateurs culturels du mythe simiesque à la Renaissance (chapitre 3), nous pouvons formuler une réponse aux interrogations initiales et émettre des conclusions à notre recherche sur l'utilisation des représentations et des identités simiesques en France entre 1542 et 1584.

La représentation simiesque en Occident, parce qu'elle subsume un concept animalier *bon à penser* (C. Lévi-Strauss) et un bagage culturel légendaire ayant défini symboliquement tous les vices de la religion chrétienne (H.W. Janson), est une formidable icône transhistorique, permutable et malléable d'une époque à une autre. Ce type de représentation est donc le résultat de plusieurs opérations d'accroissement mythique engendrées sur la ligne du symbolisme animalier. Élaborée par des couches successives de sédiments culturels et solidifiée grâce aux propos assermentés de plusieurs figures de l'*auctoritas* chrétienne, la base de la représentation simiesque allait aussi charger dans son sillage d'autres paradigmes sémantiques et iconologiques limitrophes tout aussi péjoratifs tels que le sauvage, l'étranger, la monstruosité, l'hérésie et le diable. Dans cette évolution historique, chaque époque apporte son lot de créativité dans l'échafaudage conceptuel, mais aussi de destruction et de perte de

---

<sup>1</sup> F. Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, traduction de Geneviève Bianquis, Paris, GF Flammarion, 1996 (1<sup>ère</sup> éd. 1969), « Prologue de Zarathoustra, 4 », p. 50.

sens, puisque « toute tradition implique une sélection », créant un patrimoine culturel dont la « transmission abrège, simplifie, élimine les éléments hétérogènes », selon H. R. Jauss<sup>2</sup>. Ainsi, la « nouveauté » du concept syncrétique du « singe religieux » utilisé pendant la polémique religieuse en France doit être relativisée, au sens où la réalisation de cette représentation n'a jamais pu se soustraire au mécanisme de reprise à l'identique des schèmes représentatifs du monde animalier et de la tradition culturelle et religieuse chrétienne. L'*efficacité* (D. Sperber) socioculturelle de sa mise en forme et de sa propagation en dépendait. Par conséquent, les différentes représentations idéologiques du « singe religieux » définies au XVI<sup>e</sup> siècle par les polémistes protestants et catholiques sont intelligibles parce qu'elles s'appuient ultimement sur un système éprouvé de représentations symboliques d'une même espèce animale unanimement reconnue pour son caractère péjoratif. Elles s'avèrent encore plus efficaces en période d'extrême tension, comme ce fut le cas après les massacres de la Saint-Barthélemy. Son utilisation a été particulièrement réussie par les polémistes catholiques dans son association avec le diable et l'hérésie pluriséculaire, justement parce qu'elle puise à même le répertoire des ressources référentielles du christianisme. Cette analyse apporte un éclairage sur la base méthodologique de notre recherche dans la mesure où elle conforte notre choix initial qui devait prendre en considération une double historiographie, comprise à la fois dans la symbolique zoohistorique et dans le champ restreint, mais particulièrement riche de la représentation dans la polémique religieuse durant les guerres de Religion.

Le questionnement historique de départ portait sur *l'utilisation de la représentation simiesque* en France au XVI<sup>e</sup> siècle, à savoir par qui, quand et à quelle fin. Or, il est fort probable que la base hypothétique du jugement commun émis par plusieurs historiens, biaisée depuis Émile Doumergue<sup>3</sup>, qui assimile la symbolique

<sup>2</sup> H. R. Jauss, *Pour une esthétique de la réception*, Paris, Gallimard, 2002 (1<sup>ère</sup> éd. 1978), respectivement p. 251 et 252.

<sup>3</sup> É. Doumergue dans *Iconographie calvinienne*, Lausanne, G. Bridel, 1909, p. 158 à 161, avait déjà fait les rapprochements entre cette image de 1569 et celle d'ouverture de l'auteur anonyme du *De Tristibus*. Les



péjorative du singe unilatéralement aux huguenots, ait été induite en erreur par l'impact culturel plus profond des représentations simiesques spécifiquement catholiques qui circulaient abondamment dans la société française durant l'époque critique des guerres de Religion. Le phénomène peut s'expliquer, d'une part, par une meilleure cohésion socioculturelle des polémistes catholiques dont les idées dominent largement les débats polémiques durant les épisodes les plus violents des guerres de Religion. Force est de constater que si l'action polémique protestante est surtout menée en France par un réformateur vaudois (Pierre Viret) et des auteurs anonymes<sup>4</sup> avant 1560, après cette période et du côté catholique, la cohésion sera au contraire soutenue par une participation massive d'au moins une vingtaine de polémistes très actifs, dont plusieurs comme Artus Désiré et Gabriel de Saconay sont directement associés au pouvoir établi<sup>5</sup>. De plus, les catholiques ont peut-être été avantagés par rapport au déclin relatif du mouvement protestant perceptible dès le début des années 1560 et qui a aussi davantage été visé par le resserrement de la censure dans le contrôle de l'information avec le monopole royal du privilège d'édition<sup>6</sup> à partir de 1563. Mais surtout, il faut comprendre que la représentation du « singe huguenot » chez les catholiques a totalement été créée durant la montée de la violence dans la société française après le déclenchement ouvert des hostilités au début des années 1560. Elle trouva certainement un écho plus favorable à travers les événements turbulents en court et en se servant de bases culturelles significatives et mieux établies pour témoigner de leur concept simiesque spécifique. Nous pensons ici à la solidité des bases traditionnelles chrétiennes qui ont permis aux catholiques de

---

historiens suivent ce raisonnement jusqu'à D. Crouzet qui cite la thèse de E. Castelli sur le *De Tristibus*, prétendant que sur cette source « figurant les destructions iconoclastes et les profanations de l'an 1562, montre les huguenots sous la forme de singes. Peut-être est-ce parce que l'hérétique est celui qui s'ingénie à singer la fidélité à Dieu, et que le singe symbolise la luxure, le mensonge, ou est le diable ? », dans *op. cit.*, p. 303.

<sup>4</sup> Selon C. Postel, les polémistes protestants tendent à s'effacer dans la clandestinité à partir de la période 1560-1573, *op. cit.*, p. 121.

<sup>5</sup> C. Postel cible « quinze religieux et cinq laïcs » chez les pamphlétaires catholiques, dont bien entendu A. Désiré qui, malgré une disgrâce, s'est adressé plusieurs fois au roi par privilège d'édition, de même que G. de Saconay qui est chanoine à Lyon, voir *op. cit.*, p. 146.

<sup>6</sup> Tel que discuté au chapitre 2 sur la censure et l'apogée de l'organisation protestante en France (1562), voir A. Jouanna, *et al.*, *Histoire et dictionnaire des guerres...*, p. 42 et 98-100; D. Crouzet, *op. cit.*, chapitre III, « 4. Prophétisme et mobilisation catholique », p. 191-210 et G. Lavieille, *op. cit.*, p. 30.

fusionner adéquatement la symbolique zoohistorique du singe à l'histoire du diable et de l'hérésie en contexte de guerres religieuses. Les polémistes catholiques ont aussi bénéficié, avec un recul profitable, d'une étonnante récupération de thèmes initiés par les protestants, tout comme d'une plus grande intégration de la représentation du singe dans la société grâce à une plus large diffusion due à la multiplication des images gravées et des traductions de textes littéraires et scientifiques au sujet de l'animal après la seconde moitié du siècle. Nous voyons aussi un parallèle à faire entre l'étude des sources de cette cohésion culturelle catholique, comme celles analysées chez Artus Désiré (1574) et chez Gabriel de Saconay (1569, 1573 et 1584), et la portion la plus étudiée par les historiens de l'histoire des guerres religieuses, comme les événements traumatisants qui découlent des massacres de la Saint-Barthélemy (1572). L'effervescence dans la production de travaux scientifiques liés à cette séquence politique du conflit armé, a probablement relégué au second plan d'autres sources importantes d'une histoire culturelle et religieuse de ces guerres, comme les ouvrages moins étudiés de Pierre Viret ou d'autres polémistes, certes anonymes, mais actifs durant les débuts de la polémique religieuse en France.

D'autre part, l'efficacité dans le déploiement et la visibilité des créations simiesques catholiques en langue vernaculaire<sup>7</sup> est, selon nous, tributaire du travail inventif sur le plan iconographique des œuvres imprimées par Gabriel de Saconay. Selon nos recherches, il est le seul polémiste religieux à combiner dans ses représentations simiesques les mots et les images de manière à ce qu'elles soient courtes et faciles à décoder. Les représentations simiesques qui se dégagent aisément des écrits du chanoine lyonnais sont en ce sens beaucoup plus concentrées et directives que celles, noyées dans un océan d'information sur l'adversaire, de Pierre

---

<sup>7</sup> C'est la thèse de L. Racaut, *op. cit.*, p. 5-6. Il croit aussi que les historiens ont sous-estimé la force de la censure et l'impact de la quantité d'ouvrages pamphlétaires que les catholiques ont produits en langue vernaculaire en réponse aux écrits protestants genevois (p.8). De plus, la démission du chancelier de L'Hôpital en 1568 – tenant de la médiation entre les partis d'opposition – a renforcé l'attaque des conservateurs ultras comme A. Désiré et ses acolytes. Voir chapitre 1 « Print, censorship and the vernacular during the French Wars of Religion », p. 7-22 et la conclusion sur la richesse et la popularité du message catholique au chapitre 3, p. 51.

Viret dans son ouvrage *Dialogues du désordre* (1545). Sur les quelque mille pages de cet ouvrage, seuls les chapitres 23 et 24 présentent réellement un intérêt marqué pour la représentation simiesque qui, malgré la qualité de son argumentation et de son imagination, devient purement accessoire dans l'ensemble complexe de la discussion sur l'hypocrisie religieuse et le détournement du message chrétien par les catholiques. Au contraire, la structure de l'information dans les iconotextes de G. de Saconay est plus claire, car elle est visuellement conçue sur les modèles répandus des planches imagées de la littérature fabuliste (S. Brant, P. Gringore, G. Corrozet ou B. Aneau)<sup>8</sup> et des encyclopédies d'histoire naturelle (C. Gesner, F. Deserps ou P. Belon)<sup>9</sup>. De plus, ses iconotextes proposent de courtes citations percutantes provenant toujours de sources indiscutables de l'autorité chrétienne. Quant à Pierre Viret, non seulement il n'utilise pas d'image pour illustrer son propos, mais il se donne beaucoup de peine pour alourdir son argumentation en citant des anecdotes simiesques d'auteurs plus obscurs de l'histoire, comme les cas du *cynocéphalus* des Égyptiens chez « Orus Appolo » (Horus Appolon) ou des *Cecropiens* (cercopithèques) de Jupiter<sup>10</sup>. Prises dans leur ensemble, ces remarques ont peut-être obnubilé les traces culturelles de la représentation simiesque du camp protestant, pourtant fécondes dans l'apport émergent du concept de « singe religieux ».

Par ailleurs, d'un point de vue méthodologique, notre découpage centré sur une seule espèce, comme le singe, s'est avéré précis pour faire ressortir des résultats très symptomatiques d'une culture symbolique de l'animal à une époque bien circonscrite. En ce sens, nous avons en partie réemprunté la voie tracée soixante ans auparavant par l'historien de l'art H.W. Janson, mais en nous limitant à un court demi-siècle de recensement dans les sources et singulièrement à celles publiées dans une langue française alors en émergence (exception faite du manuscrit *De Tristibus*).

<sup>8</sup> Voir annexe, fig. 5, 6, 8, 10 et 14.

<sup>9</sup> Voir annexe, fig. 12, 15, 22 et 23.

<sup>10</sup> P. Viret, *Dialogues du désordre...*, le *cynocéphalus* se trouve aux pages 287 et 318-319 et les *Cecropiens* aux pages 549 et 555.



Ainsi, le repérage des passages simiesques dans la lecture des ouvrages *De la difference* (1542), *Dialogues du désordre* (1545), *Satyres chrétiennes* (1560) et *Les Cautèles et canon de la messe* (1564) de Pierre Viret, apporte une réponse inusitée dans l'utilisation des armes identitaires de la polémique religieuse. Nous savions que, de manière générale, les références au monde animalier étaient courantes dans une majorité de textes polémiques, mais notre investigation dans l'œuvre du pasteur genevois dévoile toute l'importance du rôle principal qu'il joua, pour le compte de l'idéologie protestante, dans la mise en place de cette nouvelle représentation du « singe religieux », définitivement introduite pour le combat identitaire qui s'amorçait alors en France.

Les résultats de nos recherches concentrées font apparaître la représentation simiesque en contexte de polémique religieuse vers 1542, si l'on omet les traces isolées des moines raillés dans le chapitre XXXVIII du *Gargantua* de Rabelais et la mention de la « singerie de la messe » dans le placard parisien d'Antoine Marcourt (1534-1535). Le fait principal est que les protestants, et non les catholiques, vont instiguer la représentation simiesque dans la polémique religieuse en France en identifiant les caractères connus de l'animal à leurs ennemis dont ils veulent en faire les parfaits imitateurs d'une religion stigmatisée dans un monde carnavalesque inversé. À cet égard, nous avons présenté plusieurs pistes culturelles probantes d'une culture de l'inversion où les animaux incarnent des rôles humains pour illustrer une forme théâtrale du ridicule et du grotesque comme dans les fêtes populaires (M. Bakhtine) et dont leurs sources éparses se retrouvent dans la littérature antique et populaire (ex. : fables d'Ésope, les adages érasmiens, les contes rabelaisiens), dans les marges à drôlerie des manuscrits gothiques et dans les gravures populaires (ex. : les œuvres de Bruegel l'Ancien). Tous ces apports culturels présents à la Renaissance ont contribué à façonner l'image réussie, principalement chez Pierre Viret et Jean Calvin, d'une première version du « singe religieux », soit un imitateur comique qui participe ultimement d'une désacralisation de l'appareil liturgique catholique.



Nos recherches montrent une évolution diachronique dans l'utilisation de la représentation simiesque en France qui suit sensiblement le même mouvement que celui des tensions politiques et sociales. En comparant les représentations simiesques ultérieures produites par les polémistes catholiques, nous percevons une nette différence dans la gravité du ton et des niveaux de langage utilisés, comme si la représentation simiesque peut servir de baromètre historique et culturel pour mesurer le changement dans la pression des événements en cours. La recherche sélective des passages où il est mention du singe dans les écrits de Pierre Viret (1542 à 1564) et de Jean Calvin (qui meurt en 1564), que nous qualifions de carnavalesques, n'ont que très peu d'équivalents « comiques » du côté des sources catholiques au début des années 1570. Le changement de ton dans les discours polémiques est perceptible au niveau politique après l'édit de Janvier 1562. L'« entrisme des huguenots dans la société civile », nous dit Claude Postel, fait cambrer les ultra-catholiques en sens contraire et mobilisent en bloc leurs ressources argumentaires pour qu'on ne leur accorde aucune place dans la société<sup>11</sup>. Ce sont dès lors les figures du diable et de l'hérésie qui expriment violemment les deux principales faces du même marteau idéologique qui forge la représentation catholique du huguenot en « Singe d'Enfer » et en « hérétique guenau ». Autrement dit, dans la représentation simiesque des protestants, l'identité du singe est celle d'un *homme* retournant à l'état d'animalité, ridiculisé par les fautes de ses propres pêchés; dans la représentation simiesque des catholiques, l'identité du singe est celle d'un *monstre animalisé*, infernal et étranger, qui est responsable des malheurs du royaume chrétien, et qu'il faut éradiquer. C'est en ce sens que nous voyons la représentation simiesque comme un indicateur culturel sensible à l'atmosphère délétère qui règne en France à mesure que la polémique religieuse se politise au XVI<sup>e</sup> siècle. Sur le même plan symbolique, la représentation simiesque est aussi comparable à l'évolution dans l'utilisation de l'écharpe blanche

---

<sup>11</sup> C. Postel, *op. cit.*, p. 168.

étudiée par Denise Turrel<sup>12</sup> comme signe distinctif par les camps idéologiques opposés. Une investigation plus large, réunissant plusieurs autres formes symboliques associées aux conflits religieux et civils de cette période, permettrait de comprendre s'il existe d'autres tendances cycliques dans l'utilisation des signes représentatifs et identitaires dans la société française d'Ancien régime.

Finalement, le prototype du « singe religieux » tel que nous l'avons défini ne semble pas avoir connu de postérité. Jouant efficacement la carte de l'hérésie en profitant d'une multiplication plus importante des imprimés sous forme textuelle et iconographique, l'impact de la propagande catholique a eu le dessus sur les protestants, mais à très court terme. Inutilisé après 1584, nous perdons la trace de l'utilisation de ce concept symbolique. Cet état de fait consacre le statut éphémère de cette représentation culturelle et sociale qui sombre dans l'oubli, faute d'un « dialogue » où « le sens se constitue » et s'entretient, selon les termes de H. R. Jauss, qui ajoute que « pour qu'une œuvre du passé continue d'être agissante, il faut qu'elle suscite l'intérêt, latent ou délibéré, de la postérité qui poursuit sa réception ou en renoue le fil rompu »<sup>13</sup>. Or, née des besoins *ad hoc* de symboles culturels forts pour mener un combat identitaire dans cette croisade religieuse, la conceptualisation du « singe religieux » est si bien intriquée dans ce système polémique qu'elle ne survivra pas à la mort des auteurs qui l'ont élaborée, ni au changement de nature du conflit, de plus en plus politique. Des recherches plus approfondies sur le même thème et portant sur une période postérieure à 1584 fourniraient potentiellement d'autres pistes d'information sur l'utilisation et la nature des représentations simiesques<sup>14</sup>.

<sup>12</sup> D. Turrel, *Le blanc de France : la construction des signes identitaires pendant les guerres de Religion (1562-1629)*, Genève, Droz, 2005. Voir notre discussion, chapitre 1, note 1.

<sup>13</sup> H. R. Jauss, *op. cit.*, p. 246.

<sup>14</sup> Nous savons d'ores et déjà qu'il en existe quelques-unes, employées sporadiquement durant cette période postérieure à la nôtre, par exemple une image de propagande politique contre le duc d'Épernon représenté en « Diable de Nogaret » avec des attributs simiesques (l'illustration est tirée d'un pamphlet anonyme *La Grande Diablerie de Jean Valette...duc d'Épernon*, [s.l., s.d., v.1589]. Voir la référence dans M. Guédron et S. Harent, dir., *Beautés monstres...*, p. 34); ou encore celle d'un anonyme sur l'histoire d'une femme de chambre ayant donné naissance à un monstre qui est un enfant-singe (voir Anonyme, *Discours prodigieux et véritable, d'une fille de chambre, laquelle a produict un monstre, après avoir eu la compagnie d'un Singe, en la ville de Messine*, Paris,

---

Fleury Bourriquant, [s.d., v.1600]. Voir la référence dans Jean-Pierre Séguin, *L'information en France avant le périodique : 517 canards imprimés entre 1529 et 1631*, Paris, Éditions Maisonneuve et Larose, 1964, p. 122, No 471, image du frontispice, pl. XXVII; voire dans quelques extraits significatifs tirés d'un texte satirique du protestant Marnix de Sainte Aldegonde dans *Tableau des differens de la religion*, Leiden, Jean Paets, 1599 (Nous renvoyons le lecteur pour les extraits de représentations simiesques cités dans les travaux de C. Postel, *op. cit.*, aux pages 292-293, 346, 363 et 493).

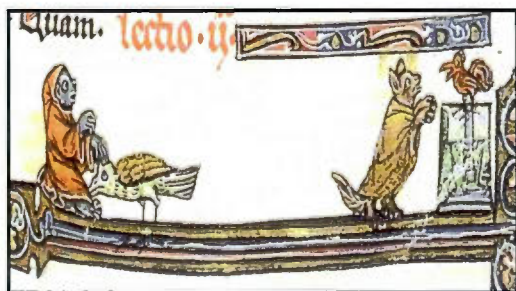
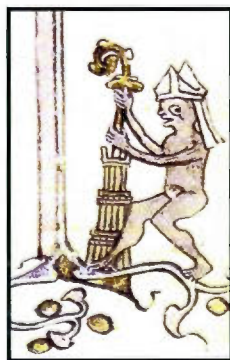
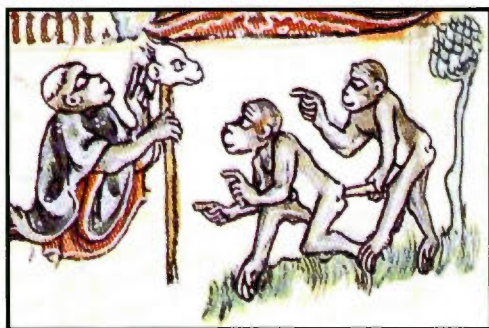
## ANNEXE



Fig. 1 Marges à drôleries de manuscrits gothiques (1250-1350) :

archétypes du singe anticléric

(psautiers, bréviaires et livres d'heures, illustrations tirées de J. Wirth, Droz, 2008)



(De haut en bas et de gauche à droite : ill. 1, Bénédiction des singes, p. 224; ill. 2, École des singes, p. 34; ill. 3, Évêque barattant avec sa crosse, p. 279; ill. 4, Parodie liturgique, p. 151; ill. 5, Singe béni par un évêque, p. 298; ill. 6, Singe élevant l'eucharistie, p. 227; ill. 7, Singe déféquant des hosties, p. 304)

Fig. 2 Bestiaire de la Paresse : le singe contemple l'image de sa beauté

(thème repris dans les fig., 14 et 16)

(manuscrit illustré, Bavière, 1477)





Fig. 3 *Æsopus* : célèbres figurations simiesques tirées des *Fables d'Ésope*  
 (thèmes de la guenon et ses petits, du singe et du bâton et du singe imitateur de l'homme,  
 repris dans les fig., 4, 8, 10, 15, 16, 23, 26 et 29)

(En haut : édition Heinrich Steinhöwel, Ulm, 1476-77 / Au centre: édition Heinrich Knobloch-  
 tzer, Strasbourg, 1481 / En bas: édition de Sebastian Brant, Bâle, 1501)

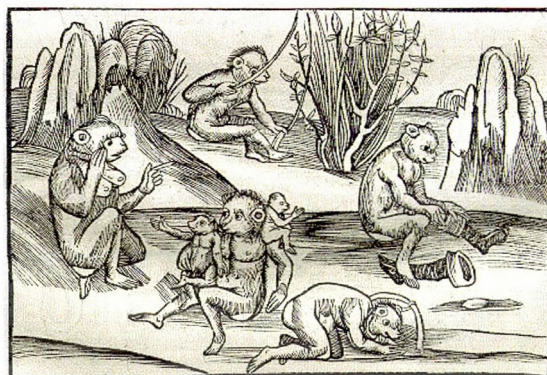
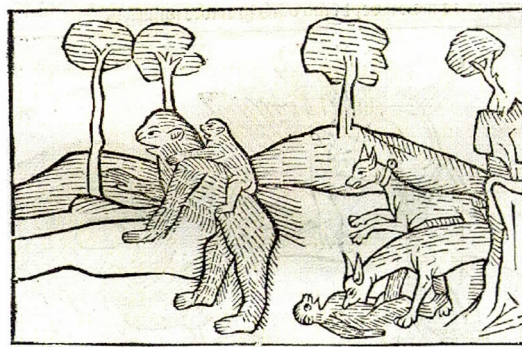


Fig. 4 Erhard Remich (d'après une copie) : archétype du singe debout avec une canne

(thème repris par C. Gesner, F. Deserps et E. Tyson, fig. 15, 22, 23 et 29)

(éd. française *Des saintes peregrinations de Jerusalem...*

du récit de voyage de Bernhard von Breydenbach, Lyon, 1488)

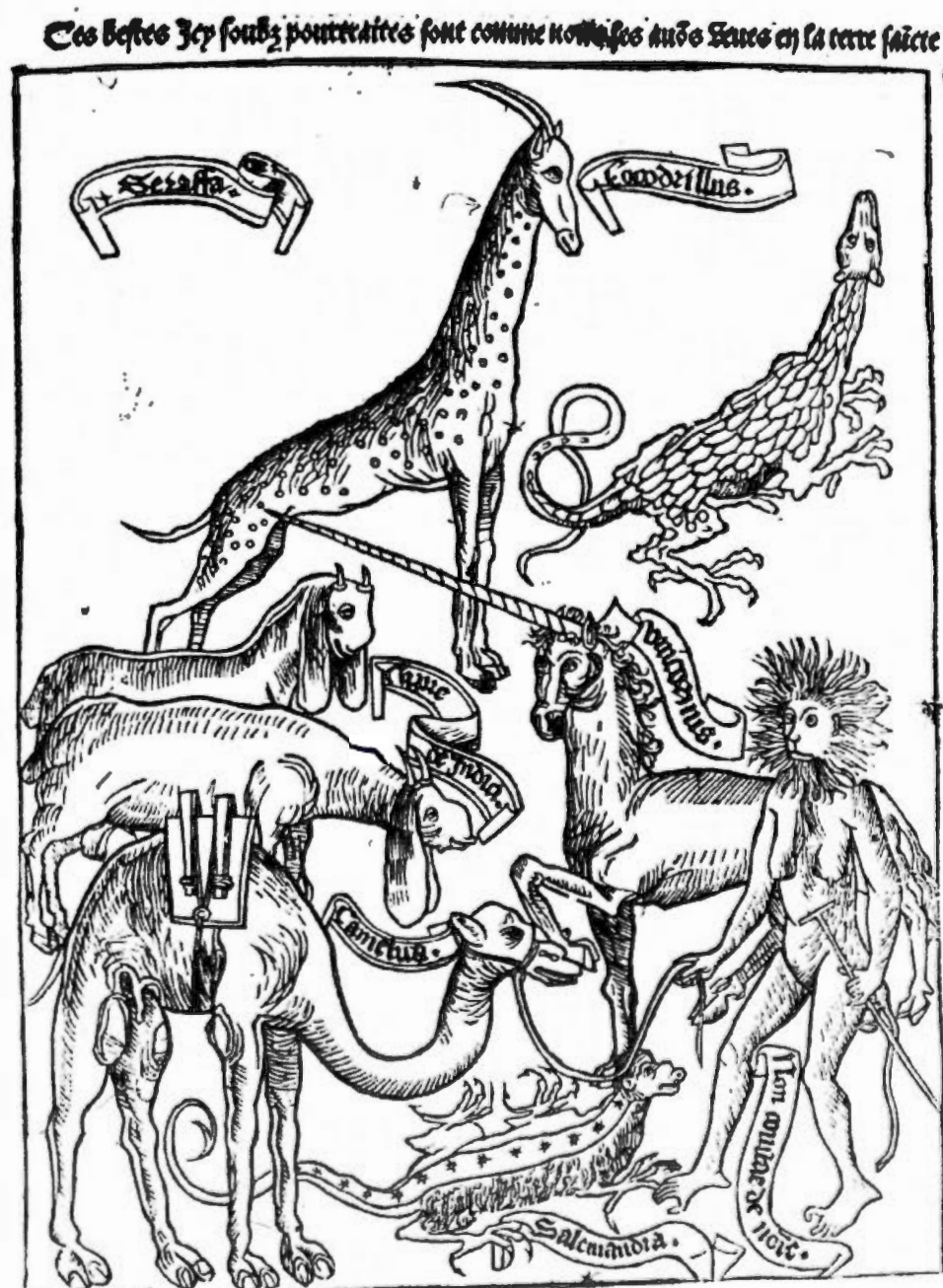




Fig. 5 Sebastian Brant : le singe enchaîné (métaphore du vice)

(thème repris dans fig., 17 et 21)

(Bois de la 1<sup>ère</sup> éd. dans la traduction française de *La Nef des Fous*, 1494)

**Comme il me plaît je mène en laisse  
Ânes et singes et autres fous :  
Les séduis, les berne et bafoue.**



**De la galanterie**

Fig. 6 Sebastian Brant : métaphore figurative du blasphème

(pose reprise par G. de Saconay, fig. 24, 25, 28)

(bois de l'édition française de *La Nef des Fous*, chap. 87, « De jurer par Dieu », 1494)

[87]

Qui blasphème et jure par Dieu  
Flétrit sa vie, meurt en infâme  
Malheur à ceux qui laissent faire.



**De jurer par Dieu**

Les pires fous que je connaisse  
Je ne saurais les qualifier :  
Non contents de tous leurs péchés  
Et d'être engeance de Satan  
Ils témoignent publiquement  
Combien ils ont haine de Dieu  
Et vivent dans Son reniement.



Fig. 7 J. Bade et J. Drouyn : l'étendard simiesque de la *tierce nef des folles*

(Bois de *La grant nef des folles...*, Lyon, v.1510-1520)



(Détail de la figure)



Fig. 8 Pierre Gringore : le singe piégé par imitation de l'homme

(Érasme, adage 1414 : « Un vieux singe finit quand même [par se faire prendre] »)

(planche de Gabriel Salmon dans *Les menus propos*, Paris, Gilles Couteau, 1521)



**L**E singe veult les choses quil doit faire  
 Se possible est les faire ou contrefaire  
 Parquoy l'expert & cauteleux veneur  
 Qui veult du singe estre saige preneur  
 Considerant quil est prompt et agile  
 Doulant vser de finesse subtille  
 Se met en lieu que le singe le peult



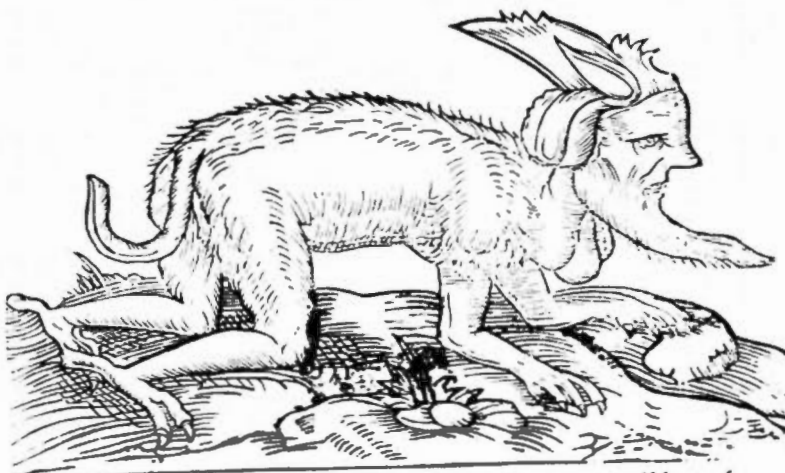
Fig. 9 Le monstre de Salzburg : réplique d'une figure fantastique de 1531

(figure reprise par C. Gesner et G. de Saconay, fig. 15 et 27)

(P. L'Estoile, 1593 / J. Besongne, 1679 / P. Boaistuau, 1560)

## La figure de la Beste trouuee en la ter

re de trespas et n'est point s'arche de Sa't. au pays des  
Allmaignes, contrefaite apres le bief au Bray.



**E**n l'an de nostre seigneur mil cinq cens trente et ung au pays de trespas est seigneur l'arche de Sa't. Bourg a est: prinse une terrible beste de couleur grise ayde face i uneq  
hoi... a l'angu: barbe: a quatre pied: avec longz grifz. Et fut prinse par les Venues  
du dessus: et se gnrut a a: chascune ainsi comme ilz chassoient a pres quelq Venue sen pour  
leur dessus: seigneur en une forest: flant pres de une montaigne nommer Hausperg: a quelc  
de: si fut par l'ordr: Venues mence a la rout de l'enfant seigneur archesque. . . qu'il est de  
st: a l'au: a face des gens: se si fut espouuenter q'le ne chascort fors a ce cachet de l'ouf: les  
bâtes: cence: cence: l'au: secret: et ne se b'alloit point m'ostre: car elc estoit fort honteuse  
deste Bruc du peuple. Et depuis sa prinse na: amais l'ouf: manger ne boire: de quelque viande  
qu'il son fur ait l'en b'aillet ne monstret. Parquoy a pres au'cun temps elc mourut.  
Et si l'adicteste se fust sen nourrir a approuiser elc frust aller l'ouf: ces pied: de d'ictes r'ô  
me l'ng h'ome ainsi quel faisoit quant elc fut p'cument Bruc a p'ns: des. dessus: d'ictes.

N° 461

Pièce plus proche de l'image que du Canard.

Ph. Roche.



Almanach nouveau. 1679.

Rouen, J. Besongne.



P. 95 des Histoires prodigieuses  
de P. Boaistuau. Paris, E. Groul-  
leau, 1560, in-4°.

Fig. 10 Gilles Corrozet : « Du singe et du Regnard / Du singe & de ses enfans »

(*Fables* XLI et LXXXXVIII d'Ésope, 1<sup>ère</sup> éd. française, 1542)

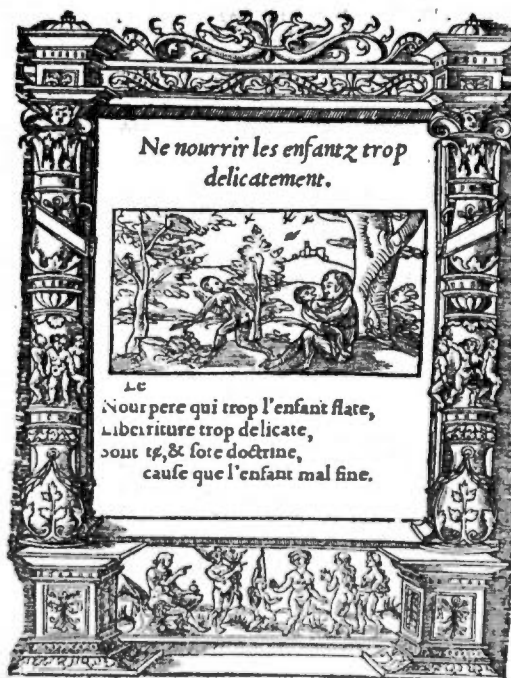


Fig. 11 Nicolò Boldrini : caricature simiesque de la statue du *Laocoon* de 1506

(copie d'après un dessin de Titien, gravure sur bois, vers 1545)

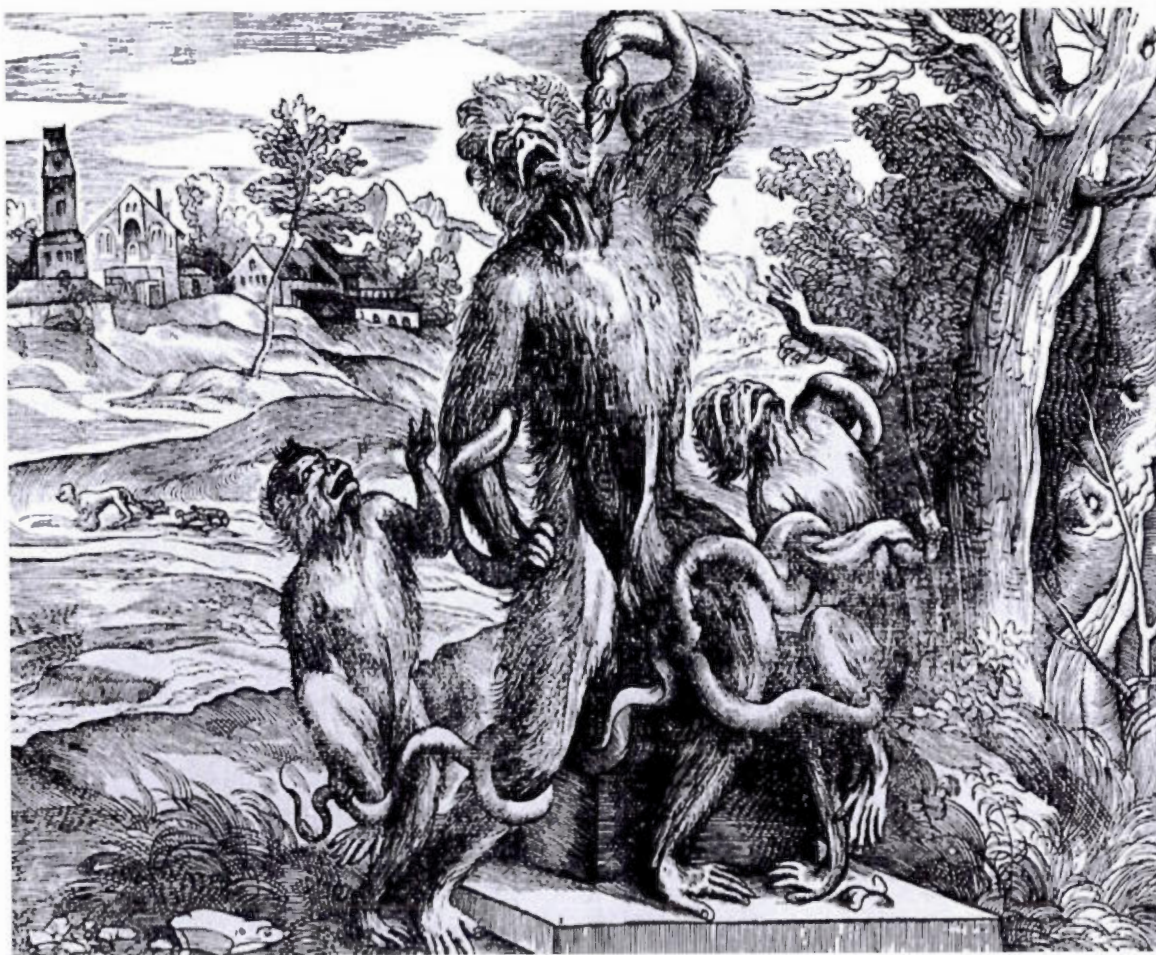




Fig. 12 Pierre Belon : un singe nommé par Aristote (*auctoritas*)

(planche 33 du recueil *Portraits d'oyseaux...*, Paris, Guillaume Cavellat, 1557)

PORTRAITS  
*Portrait du Tartarin, Aristote le nomme Simia  
 porcaria.*



*Le Tartarin à vn singe ressemble,  
 Fors qu'il y a difference en couleur  
 Et en grosseur il n'est tel en valeur,  
 Si on le veult acomparer ensemble,*



Fig. 13 André Thevet : le satyre et le singe  
« ...il se trouve certains monstres ayant forme d'hommes, qu'ils ont appellez Satyres,  
vivants par les boys et velus comme bestes sauvages... »  
(planche du récit de voyage *Les Singularitez de la France Antarctique...*, Paris, 1558)



Fig. 14 Barthelemy Aneau, suivi d'un commentaire moral d'Artus Désiré

(Aneau et Désiré, lecteurs d'Érasme? Adage 2489 : « Un joli petit singe », où il est précisé que « ces animaux sont dotés de *philaütia* [= d'un narcissisme] particulier, ce qui fait qu'ils sont sensibles aux louanges, prennent du plaisir à se regarder dans les miroirs et se réjouissent du contact physique avec leurs petits, au point de les tuer dans leur étreinte », éd. J.-C. Saladin, dir., *op. cit.*, Les Belles Lettres, 2011, vol.3, p. 243)

(*Le Premier livre de la description philosophale de la nature et condition des animaux...*, Lyon, 1559)





Fig. 15 Conrad Gesner : copies du singe et du monstre fantastiques

(planche de l'encyclopédie *Icones animalium...*, [s.l.], 1560).

Fig. 16 Pieter van der Heyden (d'après Bruegel l'Ancien) : le mercier et les singes

« Quand le mercier son doux repos veult prendre,  
En vente les singes ses marchandises vont tendre »

(texte français accompagnant la gravure *Le Mercier dépouillé par les singes*, 1562)

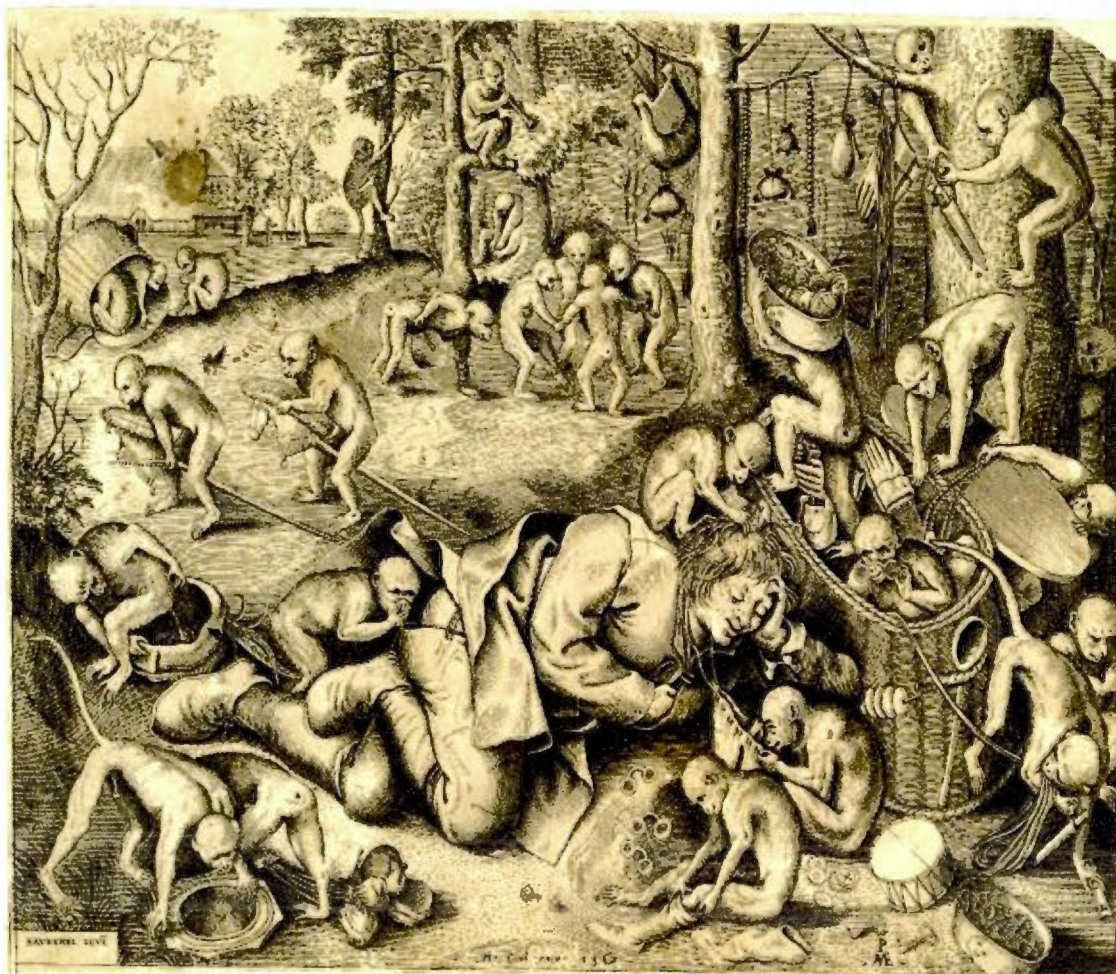




Fig. 17 Bruegel l'Ancien : l'énigme des singes muets et enchaînés  
(huile sur bois, *Les deux singes*, Berlin, Gemäldegalerie, 1562)



Fig. 18 Bruegel l'Ancien : quelques singes hybrides dans une mise en scène infernale  
(détails simiesques dans *Dulle Griet*, Anvers, Musée Mayer van den Bergh, v.1562)





Fig. 19 Pieter van der Heyden (d'après Bruegel l'Ancien) : singes chez Hermogène  
 magicien, sorcières, monstres fantastiques, diable...singes  
 (thème de *Saint Jacques et le magicien Hermogène*, gravure publiée par J. Cock, 1565)

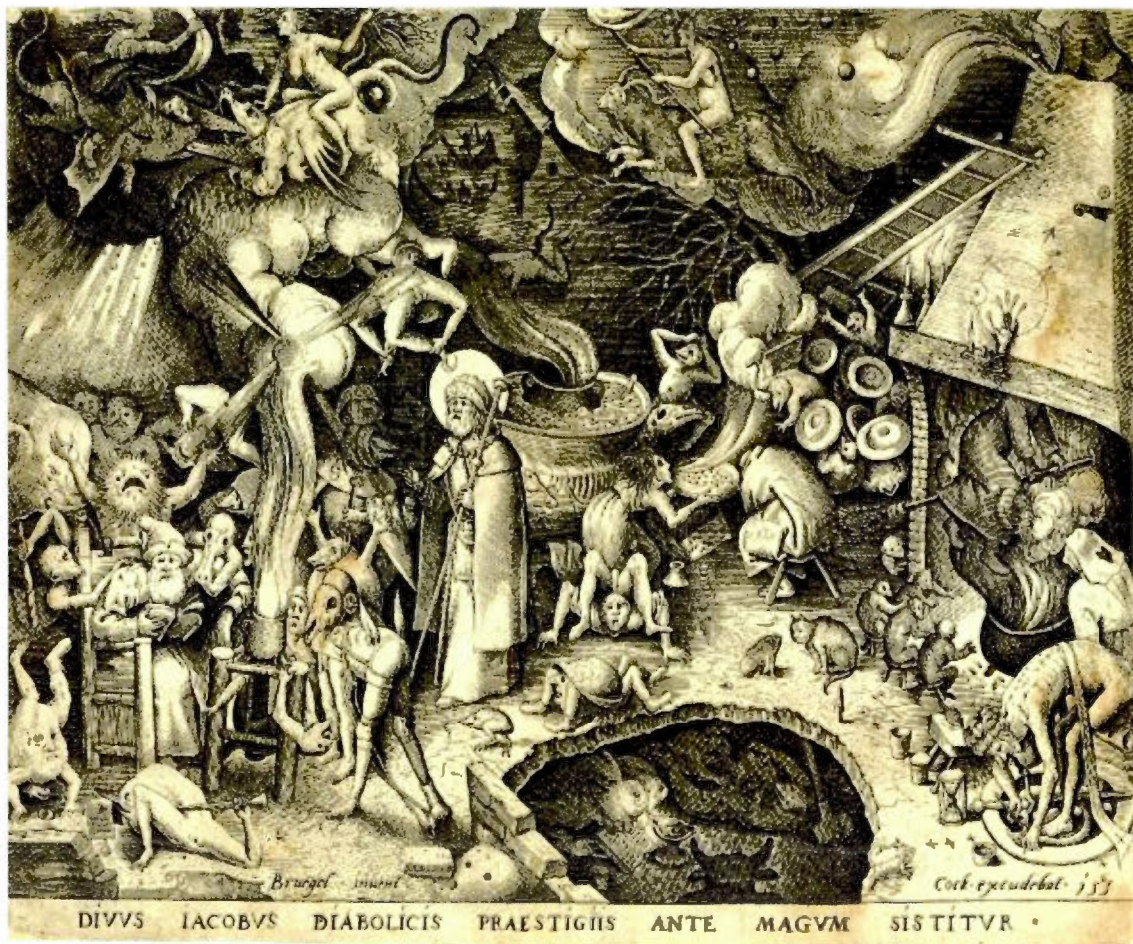


Fig. 20 A. Mantegna et G. Arcimboldo : le singe obscur dans l'art de la Renaissance  
(détails, *Minerve chassant les Vices du jardin de la vertu*, 1502 et *La Terre*, 1566)





Fig. 21 A. Dürer et J. de Léry : réalisme dans certaines représentations simiesques

(détail de la gravure *La Madone à l'enfant avec un singe*, v.1498 / planche du récit *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil...*, La Rochelle, A. Chuppin, 1578)



Fig. 22 François Deserps : « L'homme sauvage... son corps velu est en toute saison »

(*Recueil de la diversité des habits qui sont de présent...*, Paris, R. Breton, 1567)





Fig. 23 François Deserps : « Le singe debout... Dieu a donné au Singe telle forme »

(*Recueil de la diversité des habits qui sont de présent...*, Paris, R. Breton, 1567)





Fig. 24 Gabriel de Saconay : premier modèle iconographique du *singe huguenot*  
 (planche du *Discours des premiers troubles venus à Lyon...*, Lyon, Michel Jove, 1569)



*APOCAL. XIII.*

Puissance a esté donnée à la beste de blasphemer contre Dieu & son tabernacle, & ceux qui habitent au ciel. Et luy a esté permis faire guerre contre les Saints & les vaincre.



Fig. 25 Gabriel de Saconay : reprise à l'identique du thème simiesque  
 (1<sup>ère</sup> planche de la *Genealogie et la fin des huguenaux...*, Lyon, Benoît Rigaud, 1573)





Fig. 26 Gabriel de Saconay : prêche du singe gaucher dans un décor d'histoire naturelle

(2<sup>e</sup> planche de la *Genealogie et la fin des huguenaux...*, Lyon, Benoît Rigaud, 1573)



*S. Ambroise Hexameron liu. 6. chap. 4.*

Les bestes fauent leurs remedes. Le lion mala-  
de cherche le singe pour le deuorer, pour  
trouuer guerison. Ignorez tu (homme) tes  
remedes?



Fig. 27 Gabriel de Saconay : diable, monstres et singes hérétiques sur terre...  
 (3<sup>e</sup> planche de la *Genealogie et la fin des huguenaux...*, Lyon, Benoît Rigaud, 1573)



Malheur sur la terre & la mer, car le diable est  
 descendu vers vous, ayant grand courroux.  
*Apocalipse xij. chap.*

Fig. 28 Gabriel de Saconay : première illustration peinte du manuscrit latin  
(Bibliothèque municipale de Lyon, Ms. 156, illustration 1, *De Tristibus Galliae*, v.1584)



(copie dessinée dans É. Doumergue, *Iconologie calvinienne*, Lausanne, G. Bridel, 1909)





Fig. 29 Edward Tyson : le singe n'est plus diabolique mais imite toujours l'homme  
(« External Appearance of the Orang outan », planche encyclopédique tirée du *Orang-Outang...*, London, T. Bennett and D. Brown, 1699)

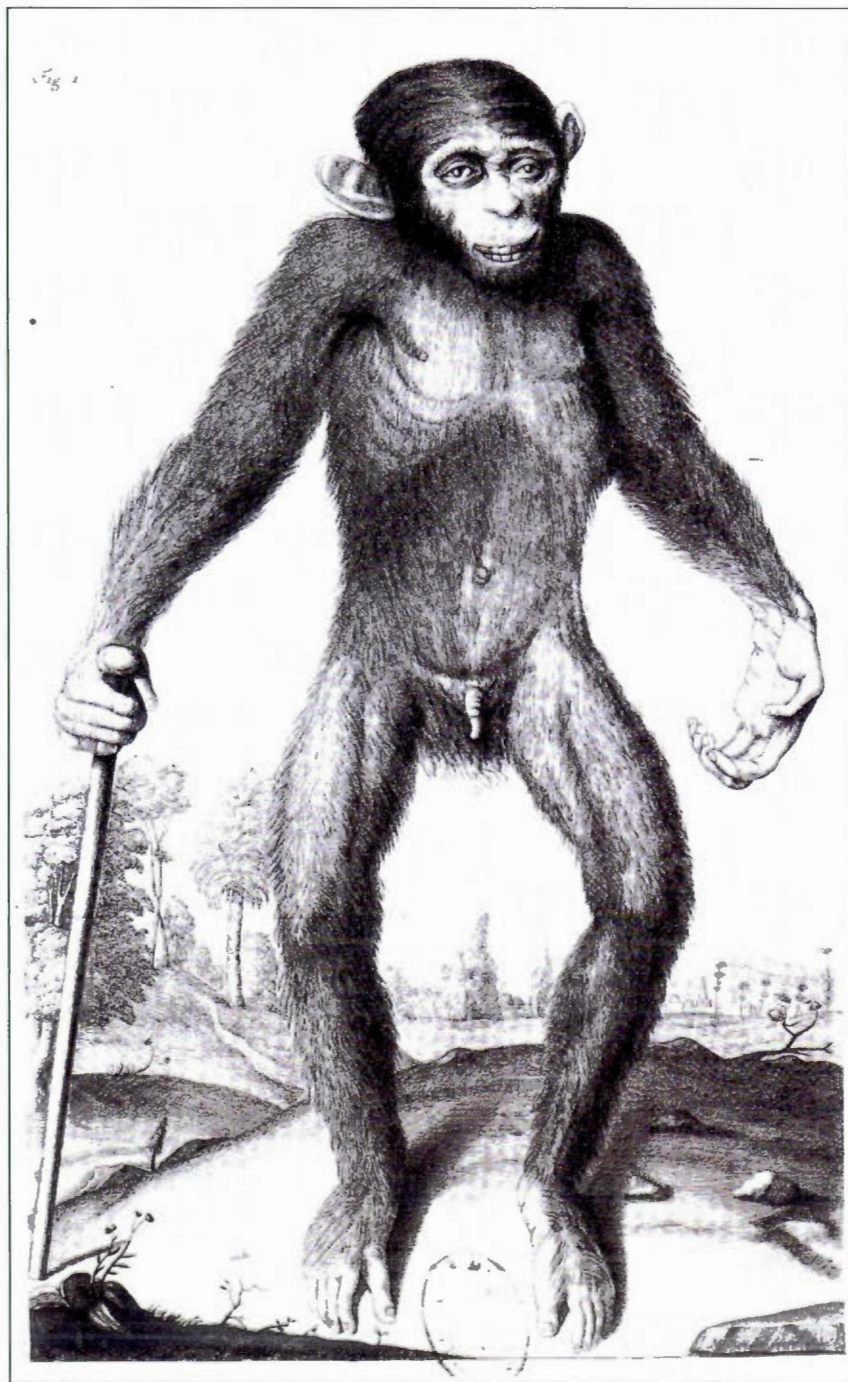
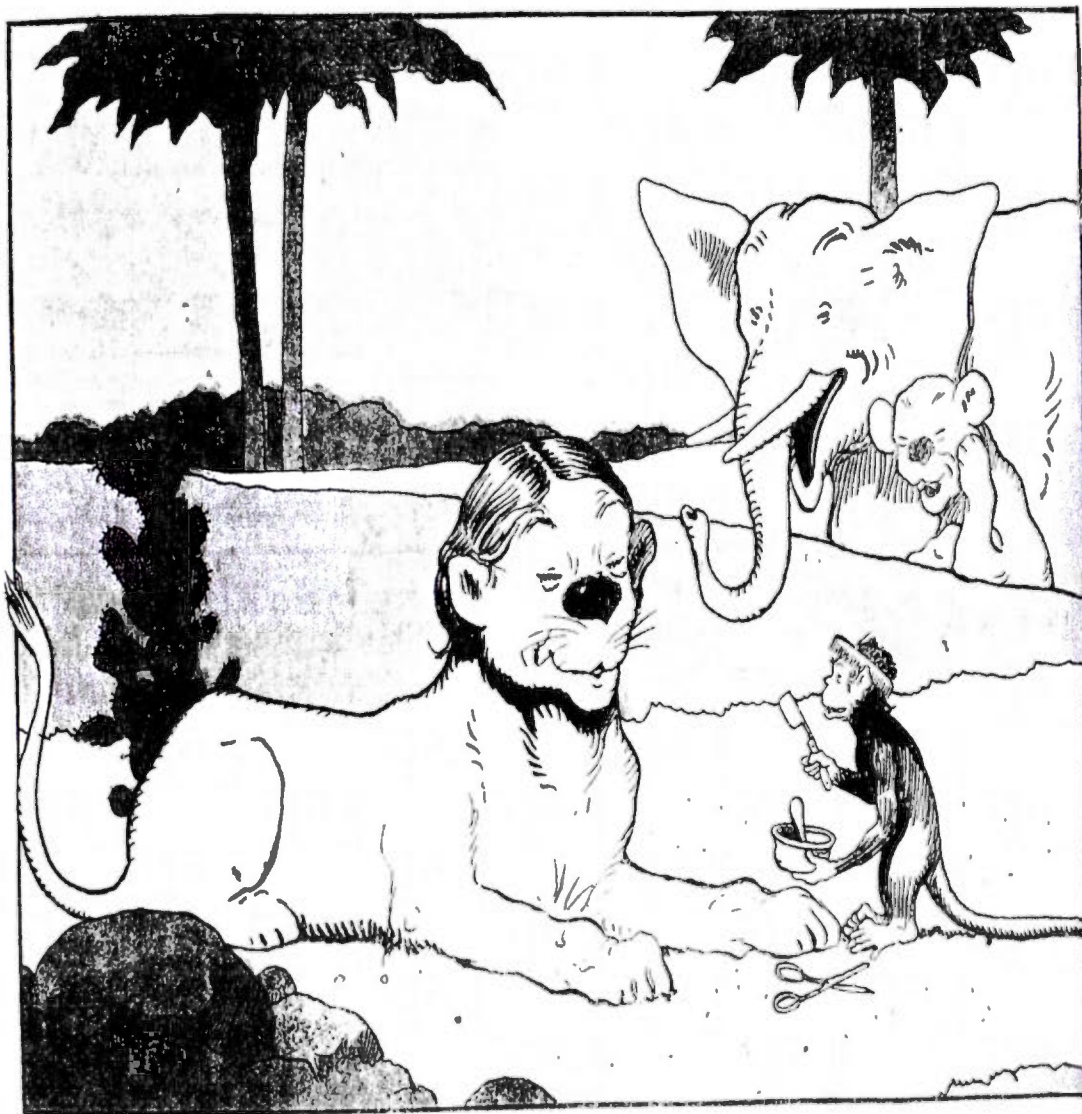


Fig. 30 Benjamin Rabier : début tardif de la réhabilitation socio-culturelle du singe  
(dessin tiré de *Nos frères inférieurs*, 2<sup>e</sup> éd., Paris, Librairie Garnier Frères, 1926)

PROGRÈS

13



LE SINGE. — Fini d'être classé; quadrupède sauvage. Vous voici maintenant : animal à la page !..

NOS FRÈRES INFÉRIEURS

## BIBLIOGRAPHIE

### 1. SOURCES

#### a) Sources imprimées

BOAISTUAU, Pierre, *Histoires prodigieuses*, édition critique de 1561 établie par Jean Céard et Stephen Bamforth, Genève, Droz, 2010, 968p., coll. « Textes littéraires français ».

BRANT, Sebastian, *La Nef des fous*, traduction de Monique Goullet, Nicole Taubes et Claude Gaignebert, Paris, J. Corti, 1997 (1<sup>ère</sup> éd. 1494), 375p.

CALVIN, Jean, *Les actes du Concile de Trente : avec le remede contre la poison*, par M. Jean Calvin, [s.l.s.n.], 1548, 347p., num., disponible sur la bibliothèque numérique Gallica de la Bibliothèque nationale de France (2012):  
<http://gallica.bnf.fr/> (6 décembre 2012)

Cicéron, *De natura deorum* dans *Œuvres complètes de Cicéron*, avec la traduction en français publiée sous la direction de M. Nisard, T. 4, Paris, Firmin Didot frères, fils et cie/Imprimerie de l'Institut de France, M DCCC LXIX.

DÉSIRÉ, Artus, *Secret conseil au roy Charles IX sur la refformation des abbuz de son royaume*. 1568. Ms BNF, NAF, 1870, XLII, reproduction complète du texte dans Frank S. Giese, *Artus Désiré Priest and Pamphleteer of the Sixteenth Century*, Chapel Hill, University of North Carolina, Department of Romance Languages, 1973, p. 161-183.

– , *La singerie des Huguenots, marmots et guenons de la nouvelle derrision théodobeszienne*, Paris, Guillaume Jullien, 1574, [40p., pagination une page sur deux]., num., édition complète du texte disponible sur le site Internet Archive (2001) :  
<http://archive.org/details/lasingeriedeshug00desi> (6 décembre 2012)

Érasme de Rotterdam, *Érasme*, édition établie par Claude BLUM, André GODIN, Jean-Claude MARGOLIN et Daniel MÉNAGER, Paris, Robert Laffont, 1992, 1244p., coll. « Bouquins ».

– , *Les adages. Érasme*, sous la direction de Jean-Christophe Saladin, Paris, Les Belles Lettres, 5 vol., 2011, coll. « Le miroir des humanistes ».

Ésope, *Fables*, traduit du grec et présenté par Claude Terreaux, Paris, Arléa, 1994, 173p.

Jacques de Voragine, *La Légende Dorée*, traduction de J.-B. M. Roze, chronologie et introduction par Hervé Savon, Paris, Garnier-Flammarion, 2 vol., 1967, coll. « GF-Flammarion ».

MARCOURT, Antoine, *Articles véritables sur les horribles, grandz et importables abuz de la Messe papalle: inventee directement contre la sainte Cene de Jesus Christ*, [s.l.], [Pierre de Vingle ?], [1534?], num., disponible sur la bibliothèque numérique Gallica de la Bibliothèque nationale de France (2012): <http://gallica.bnf.fr/> (6 décembre 2012)

MONTAIGNE, Michel de, *Essais*, chronologie et introduction par Alexandre Micha, Paris, Flammarion, 3 vol., 1969, coll. « GF ».

PARÉ, Ambroise, *Des monstres et prodiges*, édition critique commentée par Jean Céard, Genève, Droz, 1971, 239p., coll. « Travaux d'humanisme et Renaissance ».

PASQUIER, Étienne, « Les lettres de Pasquier. Liv. XVIII. Lettre III. À Monsieur de Beaurin, Conseiller du Roy, & Maistre ordinaire en Sa Chambre des Comptes » (v.1565) dans *Les oeuvres d'Estienne Pasquier. T2 / contenant ses Recherches de la France, son Plaidoyé pour M. le duc de Lorraine ; celui de Me Versoris, pour les jésuites, contre l'Université de Paris ; Clarorum virorum ad Steph. Pasquierium carmina ; Epigrammatum libri sex ; Epitaphiorum liber ; Iconum liber, cum nonnullis Theod. Pasquierii in Francorum Regum icones notis ; ses lettres ; ses oeuvres meslées ; et les lettres de Nicolas Pasquier, fils d'Estienne. Tome premier [second]*, Amsterdam, compagnie des libraires associez, 2 vol., 1723, p. 523-525.

Platon, *Hippias majeur*, texte établi et traduit par Alfred Croiset, Paris, Gallimard, 1985 (1<sup>ère</sup> éd. 1921), p. 149-178, coll. « Tel ».

RABELAIS, François, *Gargantua*, Chapitre XXXVIII, « Pourquoi les Moynes sont refus du monde, et pourquoi les uns ont le nez plus grand que les autres » (éd., Lyon 1535); *Le Quart Livre*, Chapitre XXXII, « Continuation des conteneances de Quaresmeprenant » (éd., Paris 1552); *Le Cinquième Livre*, Chapitre XXIX, « Comment nous visitasme le pays de Satin » et Chapitre XXX, « Comment au pays de Satin nous veismes Ouy-dire, tenant escole de tesmoignerie » (éd., Paris 1564), dans *François Rabelais. Les Cinq Livres*, édition critique de Jean Céard, Gérard Defaux et Michel Simonin, Paris, Le livre de Poche, 1994, p. 198-203, 1049-1053, 1447-1459, coll. « La Pochothèque ».



SACONAY, Gabriel de, *Discours des premiers troubles avenues à Lyon, avec l'Apologie pour la ville de Lyon, contre le libelle fausement intitulé : "La Juste et sainte défense de la ville de Lyon"*, Lyon, par Michel Jove, 1569, 269p., num., disponible sur la bibliothèque numérique *Gallica* de la Bibliothèque nationale de France (2012):

<http://gallica.bnf.fr/> (6 décembre 2012)

– , *Genealogie et la fin des Huguenaux, & decouverte du Calvinisme : où est sommairement descrite l'histoire des troubles excitez en France par lesdits Huguenaux, iusques à present*, Lyon, Benoît Rigaud, 1573, num., édition complète du texte disponible sur le site Internet Archive (2001) :

<http://archive.org/details/genealogieetlafi00saco> (6 décembre 2012)

VIRET, Pierre, *De la difference qui est entre les superstitions et idolatries des anciens gentils et payens, et les erreurs et abus qui sont entre ceux qui s'appellent chrestiens : et de la vraye maniere d'honorer Dieu, la Vierge Marie, et les Saintz*, [Genève], [Jean Girard], 1542, num., disponible sur la bibliothèque numérique *e-rara* de la Bibliothèque centrale de Zürich (2012):

<http://www.e-rara.ch/doi/10.3931/e-rara-4981> (6 décembre 2012)

– , *Les Cautèles et canon de la messe, ensemble la messe du corps de Jésus-Christ. Le tout en latin et en françois... Avec certaines annotations... par Pierre Viret*, Lyon, Claude Ravot, 1564, 194p., num., exemplaire disponible sur *Google Livres* :

<http://books.google.ca/> (6 décembre 2012)

– , *Dialogues du désordre qui est à présent au monde et des causes d'iceluy et du moyen pour y remédier, desquelz l'ordre et le tiltre s'ensuit*, Genève, [J. Gérard], 1545, 1010p., num., disponible sur la bibliothèque numérique *RERO DOC* sur le Réseau des bibliothèques de la Suisse occidentale (2008):

<http://doc.rero.ch/record/9749?ln=fr> (6 déc.2012)

– [?], *Satyres chrestiennes de la cuisine papale*, [s.l.], Conrad Badius, 1560, num., disponible sur la bibliothèque numérique *Gallica* de la Bibliothèque nationale de France (2012):

<http://gallica.bnf.fr/> (6 décembre 2012)

#### b) Sources iconographiques

*Æsopus*, première édition de Heinrich Steinhöwel (Ulm, 1476-77), accompagnée des commentaires et illustrations de l'édition de Sebastian Brant, *Esopi appologi sive mythologi: cum quibusdam carminum et fabularum additionibus Sebastiani Brant*,

Basel, Jacob Wolff von Pfortzheim, 1501, num., disponible sur le site de l'Université de Mannheim (1997) :

<http://www.uni-mannheim.de/mateo/desbillons/esop.html> (11 juillet 2012)

ANEAU, Barthélemy, *Le Premier livre de la description philosophale de la nature et condition des animaux, tant raisonnables que brutz, avec le sens moral comprins sus le naturel et condition d'iceux : ensemble plusieurs augmentations de vivresses et estranges bestes, outre la precedente impression*, Lyon, Benoist Rigaud, 1559, num., disponible sur le site de la Bibliothèque municipale de Besançon :

<http://culture.besancon.fr/ark:/48565/a011290090127yeZCci> (6 décembre 2012)

ARCIMBOLDO, Giuseppe, *La Terre*, huile sur bois, 70,2 x 48,7 cm, collection privée, v. 1566, reproduit dans Matilde Battistini, *Symboles et Allégories*, Paris, Hazan, 2004 (éd. originale 2002), p. 106.

BADE, Josse, *Le translateur ; La grant nef des folles selon les cinq cens de nature, composée (en latin par Josse Bade) selon l'Évangile de Monseigneur saint Mathieu, des cinq vierges qui ne prindrent point d'uyllle avecques elles pour mettre en leurs lampes / Avec plusieurs additions nouvellement adjoustées par le translateur (Jehan Drouyn)*, Lyon, v. 1510-1520, num., disponible sur la bibliothèque numérique Gallica de la Bibliothèque nationale de France (2012) :

<http://gallica.bnf.fr/> (6 décembre 2012)

BELON, Pierre, *[Illustrations de Portraits d'oyseaux, animaux, serpents, herbes, arbres, hommes et femmes d'Arabie et d'Egypte]*, Paris, Guillaume Cavelat, 1557, num., disponible sur la bibliothèque numérique Gallica de la Bibliothèque nationale de France (2012) :

<http://gallica.bnf.fr/> (6 décembre 2012)

BÈZE, Théodore de, *Les vrais pourtraits des hommes illustres en piete et doctrine, du travail desquels Dieu s'est servi en ces derniers temps, pour remettre sus la vraye Religion en divers pays de la Chrestienté. Plus, quarantequatre Emblemes Chrestiens*, [s.l.], Jean de Laon, 1581, num., disponible sur le site Les Bibliothèque Virtuelles Humanistes de l'Université de Tours (2012) :

<http://www.bvh.univ-tours.fr/Consult/index.asp?numfiche=74> (06 février 2004)

BOLDRINI, Nicolò, *Le groupe du Laocoon sous les traits du singe (d'après Titien)*, grav. sur bois, 27,5 x 40 cm, Ottawa, Musée des beaux-arts du Canada, v.1545, num., disponible sur le site du Musée des beaux-arts du Canada (2012) :

<http://www.gallery.ca/fr/voir/collections/artwork.php?mkey=7336> (6 décembre 2012)

BORCHT, Peeter van der (d'après Bruegel l'Ancien), *Pedlar Robbed by Apes*, 26.6 cm x 31.0 cm, XVI<sup>e</sup> s., London, British Museum, num., image disponible sous « bpi



1700 : British Printed Images to 1700 » sur le site du British Museum (6 décembre 2012) :

<http://www.bpi1700.org.uk/research/printOfTheMonth/januaryfebruary2009.html>

BREYDENBACH, Bernhard von, *Des saintes peregrinations de Jerusalem et ses environs...*, édition française, Lyon, Michelet Topie et Jacques Heremberck, 1488 (1<sup>ère</sup> éd., Mayence, 1486), num., disponible sur la bibliothèque numérique *Gallica* de la Bibliothèque nationale de France (2012):

<http://gallica.bnf.fr/> (6 décembre 2012)

BRUEGEL L'ANCIEN, Pieter, *Les deux singes*, huile sur bois, 20×23 cm, Berlin, Gemäldegalerie, 1562, num., image disponible sur le site Wikimedia Commons (2012) :

<http://commons.wikimedia.org/> (6 décembre 2012)

BRUEGEL L'ANCIEN, Pieter, *Dulle Griet*, huile sur bois, 117,4×162 cm, Anvers, Musée Mayer van den Bergh, v. 1562, image disponible sur le site Wikimedia Commons (2012) :

<http://commons.wikimedia.org/> (6 décembre 2012)

CORROZET, Gilles, *Les fables du très ancien Ésope... / premièrement escriptes en grec, et depuis mises en rithme françoise [par G. Corrozet]*, Paris, Denis Janot, 1542, num., disponible sur la bibliothèque numérique *Gallica* de la Bibliothèque nationale de France (2012):

<http://gallica.bnf.fr/> (6 décembre 2012)

DESERPS, François, *Recueil de la diversité des habits qui sont de présent en usage tant es pays d'Europe, Asie, Afrique et isles sauvages : le tout fait après le naturel*, Paris, R. Breton, 1567, num., disponible sur la bibliothèque numérique *Gallica* de la Bibliothèque nationale de France (2012):

<http://gallica.bnf.fr/> (6 décembre 2012)

GESNER, Conrad, *[Illustrations de Icones animalium quadrupedum viviparorum et oviparorum..., vol. I]*, éd. polyglotte [s.l.], 1560, num., disponible sur la bibliothèque numérique *Gallica* de la Bibliothèque nationale de France (2012):

<http://gallica.bnf.fr/> (6 décembre 2012)

GRINGORE, Pierre, *[Illustrations de Les Menus propos]* / Gabriel Salmon, grav. sur bois; Pierre Gringore, aut. du texte, Paris, Gilles Couteau, 1521, num., disponible sur la bibliothèque numérique *Gallica* de la Bibliothèque nationale de France (2012):

<http://gallica.bnf.fr/> (6 décembre 2012)

HEYDEN, Pieter van der (d'après Bruegel l'Ancien), *Le Mercier dépouillé par les singes*, grav. publiée par J. Cock, 22,5 x 29 cm, 1562, num., image disponible sur le site de l'Université de Liège (2003) :

[http://www.wittert.ulg.ac.be/fr/flori/opera/heyden/heyden\\_bruegel.html](http://www.wittert.ulg.ac.be/fr/flori/opera/heyden/heyden_bruegel.html) (6 déc. 2012)

– , (d'après Bruegel l'Ancien), *Jacobus bezoekt de tovenaer Hermogenes [Saint Jacques et le magicien Hermogène]*, grav. publiée par J. Cock, 20.9 x 29.1 cm, 1565, num., image disponible sur le site *Doorzoek het Geheugen van Nederland* de la Koninklijke Bibliotheek (2012) :

<http://www.geheugenvannederland.nl/> (6 décembre 2012)

LÉRY, Jean de, *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil : autrement dite Amérique...*, La Rochelle, A. Chuppin, 1578, num., disponible sur la bibliothèque numérique *Gallica* de la Bibliothèque nationale de France (2012) :

<http://gallica.bnf.fr/> (6 décembre 2012)

MANTEGNA, Andrea, *Minerve chassant les Vices du jardin de la vertu*, tempera sur canevas, H. : 1,59 m ; L. : 1,92 m, Paris, Musée du Louvre, 1499-1502, reproduit dans Matilde Battistini, *Symboles et Allégories*, Paris, Hazan, 2004 (1<sup>ère</sup> éd. 2002), p. 298-299.

SACONAY, Gabriel de [?], *De Tristibus Galliae Libri Quatuor*, Bibliothèque municipale de Lyon, fonds général, Ms. 156, [v.1584]. Les illustrations peintes sont accessibles sur la base *Enluminures* de la Bibliothèque municipale de Lyon:

<http://sged.bm->

[lyon.fr/Edip.BML/\(ksbioi45dbo21ojhohamfu55\)/Pages/Redirector.aspx?Page=MainFrame](http://lyon.fr/Edip.BML/(ksbioi45dbo21ojhohamfu55)/Pages/Redirector.aspx?Page=MainFrame) (6 décembre 2012)

THEVET, André, *Les singularitez de la France antarctique, autrement nommée Amérique, & de plusieurs terres et isles découvertes de nostre temps*, Paris, chez les héritiers de Maurice de La Porte, 1558, num., disponible sur la bibliothèque numérique *Gallica* de la Bibliothèque nationale de France (2012):

<http://gallica.bnf.fr/> (6 décembre 2012)

TYSON, Edward, *Orang-Outang, sive Homo Sylvestris; or The Anatomy of a Pygmie Compared with that of a Monkey, an Ape, and a Man...*, London, Printed for T. Bennett and D. Brown, and are to be had of Mr. Hunt, 1699, num., édition complète du texte disponible sur le site Internet Archive (2001) :

<http://archive.org/details/orangoutangsiveh00tyso> (6 décembre 2012)



## 2. OUVRAGES DE RÉFÉRENCES

BARIDON, Laurent et Martial GUÉDRON (commissariat de l'exposition), *Hommeanimal : histoires d'un face à face*, Strasbourg, Musées de Strasbourg, Paris, A. Biro, 2004, 300p.

*Bible de Jérusalem (La)*, traduite en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem, nouvelle édition revue et corrigée, Paris, Éditions du Cerf, 1998, 2195p.

COHEN, Françoise assistée de Delphine VERRIÈRES (commissariat de l'exposition), *La Part de l'Autre*, Arles, Actes Sud, Nîmes, Carré d'art-Musée d'art contemporain, 2002, 159p.

CORRE, Caroline (commissariat de l'exposition), *Animal*, catalogue d'une exposition tenue au Musée Bourdelle, du 24 septembre 1999 au 16 janvier 2000, Paris, Paris-Musées, Somogy, 1999, 165p.

DESPRET, Vinciane, dir., *Bêtes et hommes*, Paris, Gallimard, 2007, 157p.

DUPEUX Cécile, Peter JEZLER et Jean WIRTH, dir., *Iconoclasme : vie et mort de l'image médiévale : catalogue de l'exposition : Musée d'histoire de Berne, Musée de l'Œuvre Notre-Dame, Musées de Strasbourg*, Paris, Somogy, 2001, 454p.

FALGAYRETTES-LEVEAU, Christiane (commissariat de l'exposition), *Animal*, Paris, Musée Dapper, 2007, 497p.

FERRO, Xosé Ramón Marino, *Symboles animaux : un dictionnaire des représentations et croyances en Occident*, Traduit de l'espagnol par Christine Girard et Gérard Grenet, Paris, Desclée de Brouwer, 1996, 484p.

FIBICHIER, Bernard, dir., *Comme des bêtes : ours, chat, cochon & cie.*, Lausanne, Musée cantonal des beaux-arts / Milan, 5 continents, 2008, 223p.

GISEL, Pierre, dir., *Encyclopédie du protestantisme*, Paris, PUF-Quadrige Dicos poche, 1572p.

GUÉDRON, Martial et Sophie HARENT, dir., *Beautés monstres : curiosités, prodiges et phénomènes*, Paris, Somogy, Nancy, Musée des beaux-arts, 2009, 239p.

JOUANNA, Arlette et al., *La France de la Renaissance. Histoire et dictionnaire*, Paris, Robert Laffont, 2001, 1226p., coll. « Bouquins ».

– , et al., *Histoire et dictionnaire des guerres de Religion*, Paris, Robert Laffont, 1998, 1526p., coll. « Bouquins ».

MICHETTI-PROD'HOM, Chantal et Magali MOULINIER assistées de Martine MAGNIN et Cristina Carballo, *Bêtes de style = Animals with style*, Catalogue d'exposition, Milan, 5 Continents, Lausanne, Mudac, 2006, 160p.

MIQUEL, Pierre (Dom), *Dictionnaire symbolique des animaux : zoologie mystique*, Paris, Léopard d'or, 1991, 286p.

REY, Alain, dir., *Dictionnaire culturel en langue française*, Paris, Dictionnaire le Robert/Sejer, 4 vol., 2005.

– , dir., *Dictionnaire historique de la langue française*, Réimpression mise à jour, Paris, Le Robert, 3 vol., 2006.

SOURIAU, Étienne, *Vocabulaire d'esthétique*, publié sous la direction d'Anne Souriau, Paris, PUF/Quadrige, 1999 (1<sup>ère</sup> éd. 1990), 1415p.

TERVARENT, Guy de, *Attributs et symboles dans l'art profane, 1450-1600*, *Dictionnaire d'un langage perdu*, 2<sup>e</sup> éd. fondue et corrigée, Genève, Droz, 2000 (1<sup>ère</sup> éd. 1958), 535 p., coll. « Travaux d'humanisme et Renaissance ».

*Trésor de la Langue Française informatisée* (TLFi), Analyse et traitement informatique de la langue française (ATILF)-CNRS-Université de Lorraine (2012) : <http://atilf.atilf.fr/tlf.htm>

ROWLAND, Beryl, « Ape » dans *Animals with Human Faces : A Guide to Animal Symbolism*, London, G. Allen & Unwin, 1974, (1<sup>ère</sup> ed. 1973), p. 8-14.

WERNESSE, Hope B. (dir.), « Ape », « Baboon », « Chimpanzee », « Gorilla » et « Monkey », dans *The Continuum Encyclopaedia of Animal Symbolism in Art*, New York, The Continuum International Publishing Group Inc., 2004 (1<sup>ère</sup> ed. 2003), respectivement p. 14, 25-26, 85-86, 200-201, 278-283.

### 3. ÉTUDES

#### a) Études générales

AUBERGER, Janick et Peter KEATING, *Histoire humaine des animaux : de l'Antiquité à nos jours*, Paris, Ellipses, 2009, 277p.

BALTRUSAITIS, Jurgis, *Le Moyen Âge fantastique. Antiquités et exotismes dans l'art gothique*, Paris, Flammarion, 2000 (1<sup>ère</sup> éd. 1981), 319p., coll. « Champs ».

–, *Réveils et prodiges : le gothique fantastique*, Paris, Colin, 1960, 367p.

BARATAY, Éric, *Et l'homme créa l'animal. Histoire d'une condition*, Paris, Odile Jacob, 2003, 376p.

BARTHES, Roland, *Mythologies*, Paris, Seuil, 1957, 247p., coll. « Points Civilisations ».

BATTISTINI, Matilde, *Symboles et Allégories*, Paris, Hazan, 2004 (1<sup>ère</sup> éd. 2002), 383p., coll. « Guide des arts ».

BELTING, Hans, *La vraie image. Croire aux images ?*, Traduit de l'Allemand par Jean Torrent, Paris, NRF-Gallimard, 2007 (1<sup>ère</sup> éd. 2005), 281p.

BURGAT, Florence, *Animal mon prochain*, Paris, O. Jacob, 1997, 254 p.

IMPELLUSO, Lucia, *La nature et ses symboles*, Paris, Hazan, 2004 (1<sup>ère</sup> éd. 2003), 382p., coll. « Guide des arts ».

BURKE, Peter, *La Renaissance européenne*, Paris, Seuil, 2000, 341p., coll. « Points Histoire ».

CAMILLE, Michael, *Images dans les marges. Aux limites de l'art médiéval*, Paris, NRF Gallimard, 1997 (1<sup>ère</sup> éd. 1992), 247p., coll. « Le temps des images ».

CERTEAU, Michel de, *L'écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard-NRF, 1975, 358p.

CHARTIER, Roger, *Au bord de la falaise : l'histoire entre certitudes et inquiétude*, Paris, Albin Michel, 2009 (1<sup>ère</sup> éd. 1998), 375p., coll. « Bibliothèque Albin Michel, Histoire ».

CYRULNIK, Boris, dir., *Si les lions pouvaient parler. Essais sur la condition animale*, Paris, Gallimard, 1998, 1503p., coll. « Quarto ».

DAVIS, Nathalie Zemon, *Les cultures du peuple. Rituels, savoirs et résistances au 16<sup>e</sup> siècle*, Paris, Aubier-Montaigne, 1979 (1<sup>ère</sup> éd. 1965), 434p., coll. « Collection historique ».

DELACAMPAGNE, Arianne et Christian DELACAMPAGNE, *Animaux étranges et fabuleux : un bestiaire fantastique dans l'art*, Paris, Citadelles & Mazenod, 2003, 199p.

DELORT, Robert, *Les animaux ont une histoire*, Paris, Éditions du Seuil, 1993 (1<sup>ère</sup> éd. 1984), 503p., coll. « Points Histoire ».

– , « La zoohistoire », dans Boris CYRULNIK, dir., *Si les lions pouvaient parler. Essais sur la condition animale*, Paris, Gallimard, 1998, p. 266-281., coll. « Quarto ».

DERRIDA, Jacques, *L'animal que donc je suis*, Édition établie par Marie-Louise Mallet, Paris, Galilée, 2006, 218 p., coll. « La Philosophie en effet ».

« Dossier Rabelais », *Magazine Littéraire*, N° 511 (septembre 2011), p. 58-93.

DUNAND, Françoise et Roger LICHTENBERG, *Des animaux et des hommes. Une symbiose égyptienne*, Monaco, Éditions du Rocher, 2005, 271p.

ECO, Umberto, dir., *Histoire de la beauté*, Paris, Flammarion, 2004 (1<sup>ère</sup> éd. 2002).

– , *Histoire de la laideur*, Montréal, Flammarion Québec, 2007, 453p.

ÉLIAS, Norbert, *La civilisation des mœurs*, Paris, Calmann-Lévy, 1973, 342p.

FERRIÈRES, Madeleine, *Histoire des peurs alimentaires. Du Moyen Âge à l'aube du XXI<sup>e</sup> siècle*, Paris, Seuil, 2002, 474p., coll. « Points Histoire ».

FERRY, Luc et GERMÉ Claudine, *Des animaux et des hommes : anthologie des textes remarquables, écrits sur le sujet, du XV<sup>e</sup> siècle à nos jours*, Paris, Le Livre de Poche /Librairie générale française, 1994, 536p.

FONTENAY, Élisabeth de, *Le silence des bêtes : la philosophie à l'épreuve de l'animalité*, Paris, Fayard, 1998, 784p.

FOUCAULT, Michel, *L'ordre du discours : leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970*, Paris, Gallimard, 1976 (1<sup>ère</sup> éd. 1971), 81p.

FREEDBERG, David, *Le pouvoir des images*, Paris, G. Monfort, 1998, 501p., coll. « Imago Mundi ».

GARIN, Eugino, « L'homme de la Renaissance », dans Eugino GARIN, dir., *L'homme de la Renaissance*, Paris, Seuil, 2002 (1<sup>ère</sup> éd. 1990), p. 7-20., coll. « Points Histoire ».

GINGRAS, Yves, Camille LIMOGES et Peter KEATING, *Du scribe au savant. Les porteurs du savoir de l'Antiquité à la révolution industrielle*, Montréal, Boréal, 1998, 361p.

GOODALL, Jane, *My Friends the Wild Chimpanzees*, Washington (D.C.), National Geographic Society, 1969 (1<sup>ère</sup> éd. 1967).



HARTOG, François, *Le miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre*, Paris, Gallimard, 1980, 386p., coll. « Bibliothèque des histoires ».

HASKELL, Francis, *L'historien et les images*, Paris, Gallimard, 1995, 781p., coll. « Bibliothèque illustrée des histoires ».

HONDT, Jean-Loup d', *Histoire de la zoologie*, Paris, Ellipses, 2006, 126p., coll. « L'esprit des sciences ».

HUIZINGA, Johan, *L'automne du Moyen Âge*, Paris, Payot & Rivages, 2002 (1<sup>ère</sup> éd. 1919), 495p., coll. « Petite bibliothèque Payot ».

JAUSS, Hans Robert, *Pour une esthétique de la réception*, Paris, Gallimard, 2002 (1<sup>ère</sup> éd. 1978), 333p., coll. « Traduire, écrire, lire ».

LA CROIX-HAUTE, Henri, *Du bestiaire des alchimistes*, Grenoble, le Mercure dauphinois, 2003, 253p.

LAFFON, Caroline, *L'esprit animal*, Paris, Seuil, 2006, 221p.

LESTEL, Dominique, *Les origines animales de la culture*, Paris, Flammarion, 2003, 414p.

– , *L'animalité : essai sur le statut de l'humain*, Paris, L'Herne, 2007, 125p., coll. « Carnets ».

– , *L'animal singulier*, Paris- Seuil, 2004, 138p., coll. « Couleur des idées ».

LÉVI-STRAUSS, Claude, *Le totémisme aujourd'hui*, Paris, Presses universitaires de France, 2002, (1<sup>ère</sup> éd. 1962), 159p.

LOISEL, Gustave, *Histoire des ménageries de l'antiquité à nos jours* [microforme], Paris, Octave Doin et fils, 3 vol., 1912, « t.I. Antiquité. Moyen âge. Renaissance ».

MANDRESSI, Rafael, *Le regard de l'anatomiste. Invention du corps en Occident*, Paris, Seuil, 2003, 338p., coll. « L'univers historique ».

MARIN, Louis, *De la représentation*, Recueil établi par Daniel Arasse et al., Paris, Gallimard, Le Seuil, 2001 (1<sup>ère</sup> éd. 1994), 396p.

– , *Des pouvoirs de l'image. Gloses*, Paris, Seuil, 1993, 265p.

– , *Le portrait du roi*, Paris, Éditions de Minuit, 1981, 300p.

MARRET, Bertrand, *Portraits de l'artiste en singe : les singeries dans la peinture*, Paris, Somogy, 2001, 103p.

MAUSS, Marcel, *Œuvres. T.2 Représentations collectives et diversité des civilisations*, Paris, Éditions de Minuit, 1994-2004 (1<sup>ère</sup> éd. 1969), p. 13-89.

– , *Œuvres. T.3 Cohésion sociale et divisions de la sociologie*, Paris, Éditions de Minuit, 1994-2004 (1<sup>ère</sup> éd. 1969), p. 178-245.

MUCHEMBLED, Robert, dir., *Magie et sorcellerie en Europe du Moyen Âge à nos jours*, Paris, Armand Colin, 1994, 335p.

NIDERST, Alain (textes réunis), *L'animalité : hommes et animaux dans la littérature française*, Tübingen, Gunter Narr, 1994, 239p., coll. « Études littéraires françaises ; 61 ».

NIETZSCHE, Friedrich, *Ainsi parlait Zarathoustra*, traduction révisée de Geneviève Bianquis, Paris, GF-Flammarion, 1996, 477p.

PASTOUREAU, MICHEL, *Les animaux célèbres*, Paris, Arléa, 2008, 330p., coll. « Arléa-poche ».

– , *L'Art héraldique au Moyen Âge*, Paris, Seuil, 2009, 237p.

– , *Le cochon : histoire d'un cousin mal aimé*, Paris, Gallimard, 2009, 159p., coll. « Découvertes Gallimard. Culture et société ».

– , *Une histoire symbolique du Moyen Âge occidental*, Paris, Seuil, 2004, 436p.

– , *L'ours : histoire d'un roi déchu*, Paris, Éditions du Seuil, 2007, 419p.

– , « L'animal et l'historien du Moyen Âge », dans Jacques BERLIOZ et Marie Anne DE POLO BEAULIEU avec la collaboration de Pascal COLLOMB, dir., *L'animal exemplaire au Moyen Âge, V<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 1999, p. 13-26.

PICQ, Pascal et al., *La plus belle histoire des animaux*, Paris, Seuil, 2000, 255p., coll. « Points ».

PINAULT, Madeleine, *Le peintre et l'histoire naturelle*, Paris, Flammarion, 1990, 286p.

PLANHOL, Xavier de, *Le paysage animal : l'homme et la grande faune : une zoogéographie historique*, Paris, Fayard, 2004, 1127p.

POE, Edgar Allan, *Double assassinat dans la rue Morgue suivi de Le mystère de Marie Roget*, traduction de Charles Baudelaire, Paris, J'ai Lu, 1994, (1<sup>ère</sup> éd. 1841), 97p., coll. « Libro ».

PROUST, Joëlle, *Comment l'esprit vient aux bêtes : essai sur la représentation*, Paris, Gallimard, 1997, 391p.

RABIER, Benjamin, *Nos frères inférieurs*, 2<sup>e</sup> éd., Paris, Librairie Garnier Frères, 1926.

RAWSON, Jessica, éd., *Animals in art*, London, British Museum, 1977, 150p.

REBOLD BENTON, Janetta, *Bestiaire médiéval : les animaux dans l'art du Moyen Age*, Paris, Abbeville, 1992, 188p.

RIGOLOT, François, *Poésie et Renaissance*, Paris, Seuil, 2002, 406p.

SALISBURY, Joyce E., *The Beast within. Animals in the Middle Ages*, New York, Routledge, 1994, 238p.

SCHAEFFER, Jean-Marie, *La fin de l'exception humaine*, Paris, Gallimard, 2007, 446p., coll. « NRF essais ».

SÉBILLOT, Paul, *Le folk-lore de France. par Paul Sébillot*, Paris, Librairie orientaliste et américaine E. Guilmoto, 1904-1907, v.3., « La faune et la flore », p. 3-155.

SORENSEN, John, *Ape*, London, Reaktion Books, 2009, 224p.

STENOUE, Katerina, *Images de l'autre. La différence : du mythe au préjugé*, Paris, Seuil-UNESCO, 1998, 155p.

TODOROV, Tzvetan, *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre*, Paris, Seuil, 1991 (1<sup>ère</sup> éd. 1982), 339p., coll. « Points Essais ».

—, « Voyageurs et indigènes » dans Eugène GARIN, dir., *L'homme de la Renaissance*, Paris, Seuil, 2002 (1<sup>ère</sup> éd. 1990), p. 343-372, coll. « Points Histoire ».

#### b) Études spécialisées

AUDISIO, Gabriel, « Nommer l'hérétique en Provence au XVI<sup>e</sup> siècle », dans Robert SAUZET et al., *Les frontières religieuses en Europe du XV<sup>e</sup> au XVII<sup>e</sup> siècle. Actes du 31<sup>e</sup> Colloque International d'Études Humanistes*, Paris, J. Vrin, 1992, coll. « De Pétrarque à Descartes », p. 17-26.

BAKHTINE, Mikhaïl, *L'œuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Âge et sous la Renaissance*, Paris, Gallimard, 1970, 471p., coll. « Tel ».

BARATAY, Éric, *L'Église et l'animal : France, XVII<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Éditions du Cerf, 1996, 382p., coll. « Histoire ».

– et Jean-Luc MAYAUD, « Avertissement » du numéro spécial « Un champ pour l'histoire : l'animal », *Cahiers d'histoire* [En ligne], 42-3/4, 1997. Consulté le 11 janvier 2011 :

<http://ch.revues.org/index302.html>

BENEDICT, Philip, dir., *Graphic History : The Wars, Massacres and Troubles of Tortorel and Perrissin*, Genève, Droz, 2007, 421p., coll. « Travaux d'humanisme et Renaissance ».

– , « Of Marmites and Martyrs : Images and Polemics in the French Wars of Religion » dans *La Gravure française à la Renaissance à la Bibliothèque nationale de France*, organisée conjointement par l'Université de Californie à Los Angeles et la Bibliothèque nationale de France, Paris, trad. de Michael Gibson, Marie-Geneviève de La Coste-Meselière, Dennis Palmer, Los Angeles, University of California, Wight Art Gallery, Grunwald Center for the Graphic Arts, 1994, p. 109-137.

BERLIOZ, Jacques et Marie Anne DE POLO BEAULIEU avec la collaboration de Pascal COLLOMB, dir., *L'animal exemplaire au Moyen Âge, V<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 1999, 333p.

BURKE, Peter, *Eyewitnessing. The Uses of Images as Historical Evidence*, London, Reaktion, 2001, 223p., coll. « Picturing history ».

CANGUILHEM, Georges, « La monstruosité et le monstrueux » dans Georges Canguilhem, *La connaissance de la vie*, Paris, Vrin, 1998 (1<sup>ère</sup> éd. 1992), p. 171-184.

CÉARD, Jean, *La nature et les prodiges: l'Insolite au XVI<sup>e</sup> siècle, en France*, Genève, Librairie Droz, 1977, 512p., coll. « Travaux d'humanisme et Renaissance ».

CHAIX, Louis et al., éd., *L'animal dans l'espace humain, l'homme dans l'espace animal = Animal in man's space, man in the animal space : actes du 5<sup>ème</sup> Colloque international de L'homme et l'animal, Société de recherche interdisciplinaire (Genève, 23-25 novembre 1994)*, Paris, L'Homme et l'animal, 1995, 287p., coll. « Anthropozoologica ; no 21 ».

CHAPOUTHIER, Georges et Marie-Hélène PARIZEAU, dir., *L'être humain, l'animal et la technique*, Québec, Presses de l'Université Laval, impression 2007, 241p., coll. « Collection Bioéthique critique ».



CHASTEL, André, *Le sac de Rome, 1527 : du premier maniérisme à la Contre-Réforme*, Paris, Gallimard, 1984, 369p., coll. « Bibliothèque illustrée des histoires ».

CHRISTIN, Olivier, *Une révolution symbolique : l'iconoclasme huguenot et la reconstruction catholique*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1991, 350p., coll. « Le Sens commun ».

–, « Chapitre 7. En survol de l'ouvrage : Coexister malgré tout. Humanisme, amitiés, parité » dans Yves Krumenacker, dir., *Lyon 1562, capitale protestante*, Lyon, éditions Olivétan, 2009, p. 273-311.

COTTRET, Monique et Jean DELUMEAU, *Le Catholicisme, entre Luther et Voltaire*, 6<sup>e</sup> éd., Paris, PUF, 1996, 494p., coll. « Nouvelle Clio ».

COURET, Alain et Frédéric OGE (études réunies et présentées), *Homme, animal, société. T. 3 Histoire et animal*, Congrès de la Semaine internationale de l'animal (1987), Toulouse, Presses de l'Institut d'études politique de Toulouse, Association Homme, Animal, Société, Toulouse, 1988-89., coll. « Université des sciences sociales de Toulouse. Institut d'études politiques. Publications de l'Institut d'études politiques de Toulouse ; 21, 27 ».

CROUZET, Denis, *Les guerriers de Dieu : la violence au temps des troubles de religion, vers 1525-vers 1610*, Seyssel, Champ Vallon, 2005 (1<sup>ère</sup> éd. 1990), 747p., coll. « Les classiques Champ Vallon ».

DELAUNAY, Paul, *La zoologie au seizième siècle*, Paris, Hermann, 1997 (1<sup>ère</sup> éd. 1962), 338p., coll. « Histoire de la pensée ».

DELEVOY, Robert L., *Bruegel*, Genève, Skira, 1959, 152p.

DONALD, Diana, *Picturing Animals in Britain, 1750-1850*, New Haven and London, Yale University Press, 2007, 377p.

DOUMERGUE, Émile, *Iconographie calvinienne*, Lausanne, G. Bridel, 1909, 279p.

ELSIG, Férédic, *Les Songes Drolatiques de Pantagruel*, Genève, Droz, 2004, 196p.

FONTAINE, Laurence, *Histoire du colportage en Europe, XV<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Albin Michel, 1993, 334p., coll. « L'Évolution de l'Humanité ».

FRAGONARD, M.M., « La détermination des frontières symboliques : nommer et définir les groupes hérétiques » dans Robert SAUZET et al., *Les frontières religieuses en Europe du XV<sup>e</sup> au XVII<sup>e</sup> siècle*, Actes du 31<sup>e</sup> Colloque International d'Études Humanistes, Paris, J. Vrin, 1992, coll. « De Pétrarque à Descartes », p. 37-49.

FRIOUX, Stéphane et Émilie-Anne PÉPY, dir., *L'animal sauvage entre nuisance et patrimoine : France, XVI<sup>e</sup>-XXI<sup>e</sup> siècles*, Lyon, ENS, 2009, 190p., coll. « Sociétés, espaces, temps ».

GIESE, Frank S., *Artus Désiré Priest and Pamphleteer of the Sixteenth Century*, Chapel Hill, University of North Carolina, Department of Romance Languages, 1973, 188p., coll. « North Carolina studies in the Romance languages and literatures, no. 136 ».

GRANT, Annie, éd., *Les animaux et leurs produits dans le commerce et les échanges = Animals and their products in trade and exchange : actes du 3<sup>ème</sup> Colloque international de l'Homme et l'animal, Société de recherche interdisciplinaire, Oxford, 8-11 novembre 1990*, Paris, L'Homme et l'animal, Société de Recherche interdisciplinaire, 1992, 194p., coll. « Anthropolozologica. Numéro spécial ; 16 ».

GUICHET, Jean-Luc (textes réunis et présentés), *Usages politiques de l'animalité*, Paris, L'Harmattan, 2008, 279p., coll. « La librairie des humanités ».

HAMPTON, Timothy, « Signs of Monstrosity. The Rhetoric of Description and the Limits of Allegory in Rabelais and Montaigne », dans LANDES, Joan B. et Laura LUNGER KNOPPERS, éd., *Monstrous Bodies / Political Monstrosities in Early Modern Europe*, Ithaca and London, Cornell University Press, 2004, 304p.

JANSON, Horst Woldemar, *Apes and Ape Lore in the Middle Ages and the Renaissance*, London, The Warburg Institute / University of London, 1952, 368p., coll. « Studies of the Warburg Institute, vol. 20 ».

KAVALER, Ethan Matt, *Pieter Bruegel : Parables of Order and Enterprise*, Cambridge [England], Cambridge University Press, 1999, 403p., coll. « Cambridge studies in Netherlandish visual culture ».

KLINGENDER, Francis, *Animals in Art and Thought to the End of the Middle Ages*, Cambridge, Mass, M.I.T. Press, 1971, 578p.

KOLB, Arianne Faber, *Jan Brueghel The Elder. The Entry of the Animals into Noah's Ark*, Los Angeles, J. Paul Getty Trust, 2005, 98p.

LAVIEILLE, Géraldine, *Les illustrations du De Tristibus Galliae : la construction clandestine d'une mémoire ligueuse*, Mémoire de master 1 (Histoire), sous la direction d'Olivier Christin, ENSLSH (Lyon), 2006, 173p.

LEACH, Edmund, « Anthropological Aspects of Language : Animal Categories and Verbal Abuse », dans Eric H. LENNEBERG, ed., *New directions in the study of language*, Cambridge, Mass, M.I.T. Press, c1964, p. 23-64.

*Le Livre et l'image en France au XVI<sup>e</sup> siècle*, Communications données lors d'une conférence organisée par le Centre V.L. Saulnier à l'Université de Paris-Sorbonne le 17 mars 1988, Paris, Presses de l'École normale supérieure, 1989, 177p.

LESTRINGANT, Frank, *Le huguenot et le sauvage. L'Amérique et la controverse coloniale, en France, au temps des guerres de Religion (1555-1589)*, troisième édition revue et augmentée, Genève, Droz, 2004 (1<sup>ère</sup> éd. 1990), 628p.

LISSARRAGUE, François, « L'homme, le singe et le satyre », dans Gilbert ROMEYER DHERBEY, *L'animal dans l'Antiquité*, Paris, Vrin, 1997, coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie. Nouvelle série », p. 455-472.

MÂLE, Émile, *L'art religieux de la fin du Moyen Âge en France : étude sur l'iconographie du Moyen Âge et sur ses sources d'inspiration*, 7<sup>e</sup> éd. revue et augmentée, Paris, Armand Colin, 1995 (1<sup>ère</sup> éd. 1925), 570p.

–, *L'art religieux du XII<sup>e</sup> siècle en France*, 8<sup>e</sup> éd, Paris, Armand Colin, 1998, 526p.

McDERMOTT, William Coffmann, *The Ape in Antiquity*, Baltimore, The Johns Hopkins press, 1938, 338p., coll. « Johns Hopkins University studies in archaeology, no. 27 ».

MENIEL, Patrice, éd., *Animal et pratiques religieuses : les manifestations matérielles: actes du Colloque international de Compiègne, 11-13 novembre 1988*, Paris, L'Homme et l'animal, Société de Recherche interdisciplinaire, 1989, 198p., coll. « Anthropolozologica. Numéro spécial ; 3 ».

MONTANDON, Alain, « ICONOTEXTE/Iconotexte » sur le site de la Faculté des lettres et des sciences humaines de l'université de Limoges. Consulté le 13 juin 2012: [http://www.flsh.unilim.fr/ditl/Fahey/ICONOTEXTEIconotext\\_n.html](http://www.flsh.unilim.fr/ditl/Fahey/ICONOTEXTEIconotext_n.html)

NAÏS, Hélène, *Les animaux dans la poésie française de la Renaissance*, Paris, M. Didier, 1961, 718p.

PANOFSKY, Erwin, *Essais d'iconologie. Les thèmes humanistes dans l'art de la Renaissance*, Paris, NRF-Gallimard, 1967 (1<sup>ère</sup> éd. 1939), 394p., coll. « Bibliothèque des sciences humaines ».

–, « L'art singe de la nature », dans *Idea, contribution à l'histoire du concept de l'ancienne théorie de l'art*, Paris, Gallimard, 1983, coll. « Bibliothèque des idées », 284p.

PINEAUX, Jacques, « La métaphore animale dans quelques pamphlets du XVI<sup>e</sup> siècle », dans *Le pamphlet en France au XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris, Cahiers V.L. Saulnier 1- Université Paris-Sorbonne, 1983, p. 35-45.

POSTEL, Claude, *Traité des invectives au temps de la Réforme*, Paris, Les Belles lettres, 2004, 500p.

POULAIN, Jean-Pierre, dir., *L'Homme, le mangeur, l'animal. Qui nourrit l'autre ? : actes du colloque organisé par l'OCHA, avec la participation du CETSHA, du CR 17 de l'AISLF, et de l'ERITA (EA 3683) de l'Université de Toulouse 2-Le Mirail, les 12 et 13 mai 2006 à l'Institut Pasteur*, Paris, Observatoire Cidil des habitudes alimentaires (OCHA), 2007, 327p., coll. « Cahiers de l'Ocha ; no 12 ».

PRESTAT, Maurice, « De la guerre psychologique à la guerre médiatique », dans Gérard CHALIAND, éd., *La Persuasion de masse : guerre psychologique, guerre médiatique*, Paris, Laffont, 1992, p. 23-81.

RACAUT, Luc, *Hatred in Print : Catholic Propaganda and Protestant Identity During the French Wars of Religion*, Published Aldershot ; Burlington, VT, Ashgate, 2002, 161p., coll. « Series St. Andrews Studies in Reformation History ».

RANDALL, Lilian M. C., *Images in the Margins of Gothic Manuscripts*, Berkeley – Los Angeles, University of California Press, 1966, 235p., coll. « California Studies in the History of Art ».

RIGOLOT, François, *Les langages de Rabelais*, Genève, Droz, 2009 (1<sup>ère</sup> éd. 1972), 197p.

ROBERTS-JONES, Philippe et Françoise, *Pierre Bruegel l'Ancien*, Paris, Flammarion, 1997, 351p.

SCHUSTER, Peter-Klaus, Chapitre « Das 16. Jarhundert », dans HOFMANN, Werner, dir., *Luther und die Folgen für die Kunst* (Luther et les conséquences sur l'art)/ [Ausstellung] Hamburger Kunsthalle 11. November 1983 - 8. Januar 1984 ; hrsg. von Werner Hofmann, München, Prestel Verlag, 1983, p. 115-292.

SCRIBNER, Robert W., *Religion and Culture in Germany (1400-1800)*, Leiden, Boston, Brill, 2001, 380p., coll. « Studies in Medieval and Reformation Thought ».

SÉGUIN, Jean-Pierre, *L'information en France avant le périodique : 517 canards imprimés entre 1529 et 1631*, Paris, Éditions Maisonneuve et Larose, 1964, 132p.

SELLINK, Manfred, *Bruegel, l'œuvre complet : peintures, dessins, gravures*, Gand, Ludion, 2007, 304p.

SMITH CHIPPS, Jeffrey, *Dürer*, London, Phaidon Press Limited, 2012, 448p., coll. « Art & Ideas ».



SPERBER, Dan, « Pourquoi les animaux parfaits, les hybrides et les monstres sont-ils bons à penser symboliquement ? », *L'Homme. Revue française d'anthropologie*, 15, n° 2, 1975, p. 5-34.

SULLIVAN, Margaret A., « Peter Bruegel the Elder's Two Monkeys : A New Interpretation », *The Art Bulletin*, vol. 63, no1 (mars 1981), p. 114-126.

TESNIÈRE, Marie-Hélène, *Bestiaire médiéval : enluminures*, Paris, Bibliothèque nationale de France, 2006 (1<sup>ère</sup> éd. 2005), 239p.

TOLNAY, Charles de, *Pierre Bruegel l'Ancien*, Bruxelles, Nouvelle société d'éditions, 2 vol., 1935, coll. « Bibliothèques du XVI<sup>e</sup> siècle ».

TURREL, Denise, *Le blanc de France : la construction des signes identitaires pendant les guerres de Religion (1562-1629)*, Genève, Droz, 2005, 256p., coll. « Travaux d'humanisme et Renaissance ».

VOISENET, Jacques, *Bêtes et hommes dans le monde médiéval le bestiaire des clercs du V<sup>e</sup> au XII<sup>e</sup> siècle*, Turnhout, Belgique Brepols, 2000, 535p.

– , *Bestiaire chrétien. L'imagerie animale des auteurs du Haut Moyen Âge (V<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup>s.)*, Toulouse, Presses universitaires du Mirail, 1994, 386p., coll. « Tempus ».

WIRTH, Jean, *Les marges à drôleries des manuscrits gothiques (1250-1350)*, avec la collaboration d'Isabelle ENGAMMARE et al., Genève, Droz, 2008, 413p., coll. « Matériaux pour l'histoire ; 7 ».

– , « Les singes dans les marges à drôleries des manuscrits gothiques », *Micrologus*, 8, t.2, 2000, p. 429-444.

YOUNG, Bonnie, « The Monkeys and the Peddler », *Metropolitan Museum of Art Bulletin*, XXVI, 1968, p. 441-454.

ZUCKER, Arnaud, « Morale du Physiologos : le symbolisme animal dans le christianisme ancien (II<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> s.) », *Rursus*, 2, 2007, 21p.